

ANEXO 2

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES PARA LA CONSULTA, LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, Y PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DEL TEXTO COMPLETO. (OPCIONAL)

Bogotá, D.C., Fecha

Marque con una X

Tesis doctoral Trabajo de Grado

Señores

BIBLIOTECA GENERAL

Cuidad

Estimados Señores:

Los suscritos, Yo Gabriel MANZUKULA DIANKUNZU, identificado con CE. No 336440, autor de la tesis doctoral y/o trabajo de grado titulado ***EL REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA***

Presentado y aprobado en el año **2009** como requisito para optar al título de ***TEÓLOGO Y BACHILLER EN TEOLOGÍA***; autorizo (amos) a la Biblioteca General de la Universidad Javeriana para que con fines académicos, muestre al mundo la producción intelectual de la Universidad Javeriana, a través de la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Los usuarios puedan consultar el contenido de este trabajo de grado en Biblos, en los sitios web que administra la Universidad, en Bases de Datos, en otros Catálogos y en otros sitios web, Redes y Sistemas de Información nacionales e internacionales "Open Access" y en las redes de información del país y del exterior, con las cuales tenga convenio la Universidad Javeriana.
- Permita la consulta, la reproducción, a los usuarios interesados en el contenido de este trabajo, para todos los usos que tengan finalidad académica, ya sea en formato CD-ROM o digital desde Internet, Intranet, etc., y en general para cualquier formato conocido o por conocer.

- Continúo conservando los correspondientes derechos sin modificación o restricción alguna; puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación del derecho de autor y sus conexos.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, **“Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores”**, los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Firma, nombre completo y documento de identificación del estudiante

Gabriel MANZUKULA DIANKUNZU, C.E. N° 336440

NOTA IMPORTANTE: El autor y o autores certifican que conocen las derivadas jurídicas que se generan en aplicación de los principios del derecho de autor.

C. C. FACULTAD _____ PROGRAMA ACADÉMICO _____

ANEXO 3

FORMULARIO DE LA DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO:

EL REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA

AUTOR

Apellidos Completos	Nombres Completos
MANZUKULA DIANKUNZU	GABRIEL

DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO Y JURADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
EDGAR ANTONIO LOPEZ LOPEZ	

SEGUNDO LECTOR Y JURADO

Apellidos Completos	Nombres Completos
CARLOS ENRIQUE ANGARITA SARMIENTO	

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE: **TEÓLOGO Y BACHILLER EN TEOLOGÍA**

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PROGRAMA: Carrera _X_ Licenciatura ___ Especialización ___ Maestría ___ Doctorado ___

NOMBRE DEL PROGRAMA: _TEOLOGÍA

NOMBRES Y APELLIDOS DEL DIRECTOR DEL PROGRAMA: Padre FELIPE NAVARRETE, Sj.

CIUDAD: ___BOGOTA___ AÑO DE PRESENTACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO: 2009

NÚMERO DE PÁGINAS 93

TIPO DE ILUSTRACIONES:

- Ilustraciones
- Mapas
- Retratos
- Tablas, gráficos y diagramas
- Planos
- Láminas
- Fotografías

SOFTWARE requerido y/o especializado para la lectura del documento _____

MATERIAL ANEXO (Vídeo, audio, multimedia o producción electrónica):

Duración del audiovisual: _____ minutos.

Número de casetes de vídeo: _____ Formato: VHS ____ Beta Max ____ ¾ ____ Beta Cam
____ Mini DV ____ DV Cam ____ DVC Pro ____ Vídeo 8 ____ Hi 8 ____

Otro. Cual? _____

Sistema: Americano NTSC _____ Europeo PAL _____ SECAM _____

Número de casetes de audio: _____

Número de archivos dentro del CD (En caso de incluirse un CD-ROM diferente al trabajo de grado):

PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):

DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVES EN ESPAÑOL E INGLÉS: Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. (En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Unidad de Procesos Técnicos de la Biblioteca General en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).

ESPAÑOL	INGLÉS
Justicia	Justice
Escatología	Eschatology
Reino de Dios	God's kingdom
Sociedad	Society
Teología política	Political theology
Filosofía política	Political philosophy
Principios	Principals
Valores	Values

“Reino de Dios: de la Justicia SocioPolítica a una Sociedad Escatológica Histórica”

Email: gabriel.manzukula@yahoo.fr / gmail.com / juspson.78@hotmail.com
[/gmanzukula@javeriana.edu.co](mailto:gmanzukula@javeriana.edu.co)

Profetas	Prophets
Jesús	Jesus
YHWH	YHWH
John Rawls	John Rawls
Von Rad	Von Rad
José Luis Sigré	Joseph Luis Sigré
Ruíz de la Peña	Ruiz de la Peña
Moltmann	Moltmann
Magisterio	Magister of de church

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras - 1530 caracteres):

El Reino de Dios: de la justicia sociopolítica a una sociedad escatológica histórica es un trabajo de investigación que se versa en reflexionar sobre qué concepción de la justicia sociopolítica es compatible con el Reino de Dios para que se instaure en la historia humana una sociedad escatológica.

The Kingdom of God: From a social-political justice to a historic-eschatological society deals with the investigation based on the reflection on compatibility of social-political justice with the God's kingdom so that in the human history it may be restored an eschatological society.



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

FACULTAD DE TEOLOGÍA

**EL REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA
A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA**

Realizado por:

Gabriel MANZUKULA DIANKUNZU, Imc.

Director

Profesor Doctor

EDGAR ANTONIO LÓPEZ LÓPEZ

BOGOTÁ D.C. SEPTIEMBRE 2009

“Reino de Dios: de la Justicia SocioPolítica a una Sociedad Escatológica Histórica”

Email: gabriel.manzukula@yahoo.fr / gmail.com / juspson.78@hotmail.com
[/gmanzukula@javeriana.edu.co](mailto:gmanzukula@javeriana.edu.co)

**EL REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA
A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA**

Realizado por:

Gabriel MANZUKULA DIANKUNZU, Imc.

**Trabajo de fin de ciclo presentado y sustentado para
obtener el título de teólogo y bachiller eclesiástico en
teología**

Director

Profesor Doctor

EDGAR ANTONIO LÓPEZ LÓPEZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C. 2009**

“Reino de Dios: de la Justicia SocioPolítica a una Sociedad Escatológica Histórica”

Email: gabriel.manzukula@yahoo.fr / gmail.com / juspson.78@hotmail.com
[/gmanzukula@javeriana.edu.co](mailto:gmanzukula@javeriana.edu.co)

DEDICATORIA

A la memoria de mis padres: Marth Ntambani Manzukula y Tonton Joseph Malubuana Kanza.

A mi hermana Françoise Mbuta Likambo.

A mis abuelos: Gabriel Manzukula Diankunzu y Antoinnette Mansimana, todos fallecidos y gozan de la felicidad eterna.

A mi tía Rachel Nzolokufi.

A mi amigo Sergio Campos Guevara

A mi amiga Luisa Fernanda Lanchero Sanchez.

Y a las personas que se comprometen a veces hasta al costo de sus vidas en la lucha por Reino de Dios y su justicia,

Dedico este trabajo.

AGRADECIMIENTOS

He llegado al final de este estudio mediante este trabajo de grado que cierra este ciclo de teología básica, una preocupación profunda se revela en mí como un deber e imperativo necesario, que mueve mi ser; es lo de manifestar mi reconocimiento y mi gratitud hacia todas las personas, de cerca o de lejos, que me han apoyado a concluir favorablemente este estudio teológico y este trabajo de fin de ciclo básico.

A ti, el Dios de la vida que me has llamado a la existencia y a través del presente trabajo te digo gracias.

A ti, mi familia por las enseñanzas de vida, de responsabilidad y el acompañamiento que me has proporcionado desde la niñez hasta mi madurez humana, psicológica y espiritual;

A ti, mi comunidad religiosa, Instituto de la Consolata para Misiones por la formación, el acompañamiento y el apoyo espiritual, humano y económico que me sigues ofreciendo para la construcción de mi ser y quehacer misionero; unido a ello, agradezco a la Región Colombia-Ecuador, el Seminario Teológico Internacional de Bogotá y a todos los compañeros Misioneros de la Consolata por la acogida, el acompañamiento y el apoyo incondicionales.

A las parroquias y lugares de misión que me han permitido aterrizar mi quehacer teológico.

A la Pontificia Universidad Javeriana, de modo especial a la Facultad de Teología, al cuerpo profesoral y administrativo por el acompañamiento en mi búsqueda de sentido en el campo teológico.

A la familia Gladys Alcira Rincón de Guevara y Germán Guevara Parrado por la acogida, la aceptación, la amistad y el espíritu de familia, esto transparenta toda Colombia.

No puedo concluir este reconocimiento sin manifestar mi gratitud y mi agradecimiento al Doctor Edgar Antonio López López, profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, quien a pesar de sus múltiples ocupaciones y responsabilidades ha bien querido acompañar este presente trabajo. Su rigor científico, su saber-hacer, su sentido ético agudo, su método riguroso y su abundante bibliografía me han ayudado y edificado. Que su recuerdo en mí quede indeleble. Con él, agradezco al segundo lector Carlos Enrique Angarita Sarmiento, profesor de la misma Universidad por haber aceptado leer este trabajo y por sus aportes significativos.

Que sea reconocida mi gratitud a todas las personas cuyos nombres no se mencionan aquí, pero sí en mi corazón; que encuentren la expresión de mi reconocimiento y gratitud. À vous tous, nous vous disons sincèrement un grand merci.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los alumnos en su trabajo de síntesis; sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y la moral católica y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia (Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana. Artículo 23 de la Resolución N° 13 del 06 de junio de 1964).

Bogotá D.C. Septiembre 2009

EPÍGRAFE

Buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura (Mt 6, 33).

TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA	10
AGRADECIMIENTOS	11
NOTA DE ACEPTACIÓN.....	12
EPÍGRAFE.....	13
TABLA DE CONTENIDO.....	14
INTRODUCCIÓN	17
1. LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA EN EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO Y.....	22
EN LA BIBLIA.....	22
1.1. GENERALIDADES SOBRE LA JUSTICIA	22
1.2. PRECISIÓN EN EL USO DEL TÉRMINO ‘JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA’	24
1.3. JUSTICIA EN EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO	26
1.3.1. La justicia en el antiguo Egipto	26
1.3.2. La justicia en Mesopotamia	28
1.4. JUSTICIA EN EL MUNDO BÍBLICO	29
1.4.1. Justicia en el Antiguo Testamento	29
1.4.1.1. Alianza y justicia en el Antiguo Testamento.....	30
1.4.1.2. La justicia en el Antiguo Testamento desde lo socio – religioso y teológico.....	32
1.4.1.2.1. Antecedentes	32
1.4.1.2.2. La justicia sociopolítica en los profetas de Israel: Amós	34
1.4.2. La justicia en el Nuevo Testamento.....	36
1.4.2.1. Jesús y la ley	37
1.4.2.2. Jesús y el Templo.....	38
1.4.2.3. Justicia en el corpus paulino	40
2. COSMOVISIÓN Y ANTROPOLOGÍA ESCATOLÓGICAS PARA LA SOTERIOLOGÍA HISTÓRICA	42

2.1. GENERALIDADES SOBRE LA ESCATOLOGÍA	42
2.2. ESCATOLOGÍA EN EL MUNDO BÍBLICO	44
2.2.1. La escatología en los escritos veterotestamentarios: nuevo obrar de Yhwh en la historia y una nueva creación	44
2.2.2. Escatología en los escritos neotestamentarios.....	47
2.3. ESCATOLOGÍA DIALÉCTICA DEL MUNDO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO.....	50
2.4. LA CONCEPCIÓN ESCATOLÓGICA DEL MUNDO Y DEL HOMBRE	53
2.4.1. Un mundo escatológico como sociedad alternativa.....	53
2.4.2. La antropología escatológica para la salvación histórica	55
3. LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICAMENTE EQUILIBRADA	57
3.1. JOHN RAWLS Y SU TEORÍA DE LA JUSTICIA	57
3.2. ESTRUCTURA DE BASE: OBJETO DE LA JUSTICIA.....	58
3.3. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA COMO EQUIDAD	61
3.4. LOS PRINCIPIOS RAWLSIANOS DE LA JUSTICIA	63
3.4.1. Principio de libertad igual para todos.....	65
3.4.2. Principio de diferencia y de igualdad de oportunidades	68
3.5. UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICAMENTE BIEN ORDENADA	72
4. REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA	77
4.1. RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE ESCATOLOGÍA Y REINO DE DIOS.....	77
4.2. REINO DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN	79
4.2.1. Reino de Dios en el Antiguo Testamento.....	79
4.2.2. Reino de Dios en el Nuevo Testamento	81
4.3. MENSAJE Y ACTIVIDAD DE JESÚS COMO CONCRECIÓN DEL REINO DE DIOS.....	83
4.4. Jesús, paradigma y concreción del reino de Dios	85

4.5. SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA PARA EL REINO DE DIOS	87
4.6. CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA: REINO DE DIOS	91
4.7. COMPROMISO DEL CREYENTE CON EL REINO DE DIOS Y SU	92
JUSTICIA PARA LA INSTAURACIÓN HISTÓRICA DE LA SOCIEDAD	92
ESCATOLÓGICA	92
 CONCLUSIONES.....	 97
 BIBLIOGRAFÍAS	 103

INTRODUCCIÓN

La historia humana nos enseña que en todas las épocas y culturas han surgido innumerables problemas respecto a la regulación de todas las dimensiones de la vida socioeconómica, política, cultural y religiosa. En el seno de la sociedad, algunas clases sociales económicas y potencialmente bien organizadas explotan, marginan a las demás clases de gente pobre o empobrecida; los bienes y los intereses sociales son mal distribuidos. Mientras unos gozan de sus derechos y libertades fundamentales, otros viven restringidos o privados de ellos. Esas prácticas dan lugar a agitaciones sociales, que van desde la violencia, las guerras multiformes y multidimensionales en la vida personal y social, el sufrimiento y el llanto, el desinterés social y religioso – espiritual, el falso culto a Dios, el desplazamiento forzado, hasta la cosificación y la instrumentalización del ser humano. Todo eso concurre para la deshumanización de la existencia humana y no puede pasar desapercibido.

Como teólogos, nuestra preocupación en esta investigación, consiste en reflexionar teológicamente sobre la justicia sociopolítica desde la perspectiva del Reino de Dios, para así crear un tipo de sociedad escatológica histórica en la que la persona goce de su libertad con justicia, respeto y dignidad, con base en una adecuada distribución de los bienes sociales y de regularización de las relaciones sociopolíticas, económicas, culturales y religiosas.

Entonces, ¿Qué concepción de justicia es compatible con el Reino de Dios para que se instaure en la historia de la humanidad la sociedad escatológica? ¿Se puede reflexionar teológicamente sobre la justicia sociopolítica desde la perspectiva del Reino de Dios?

La historia humana ha contado con hombres que se han empeñado ahincadamente en la reflexión sobre la justicia. Gente como los profetas, Jesús, José Luis Sitré, John Rawls, Jürgen Moltmann y Jon Sobrino, se han puesto la tarea de pensar en la posibilidad de una sociedad justa, incluyente, bien ordenada, alternativa, que la visión cristiana es una sociedad escatológica histórica. Algunos de ellos ponen la justicia sociopolítica en la base de la estructura social. Un sinnúmero de filósofos y teólogos

asegura que la asunción de la justicia como virtud es la *conditio sine qua non* para el surgimiento de una sociedad justa e igualitaria en la diferencia.

La falta de la justicia sociopolítica cuestiona la vivencia cristiana, su evangelización y su predicación, que a veces se limitan a la especulación, sin referirse significativamente a la realidad, aunque el mensaje bíblico se muestra intolerante frente a todo tipo de injusticia. Los profetas no sólo denuncian los abusos relacionados con la injusticia, sino también, y más aún, anuncian el castigo divino sobre los injustos. El mensaje bíblico es incisivo en el llamado a la atención a los pobres, empobrecidos, sufridos, marginados, en una sola palabra, a los que no cuentan. Acá el verdadero culto consiste en la práctica de la justicia. Desde el cautiverio, Yhwh predijo, a través de los profetas, el regreso a la Tierra Prometida, donde se experimentaría la misericordia, la libertad, la fraternidad, la igualdad, el perdón, la paz, la justicia, la tranquilidad, la prosperidad, la estabilidad, la solidaridad y mejores condiciones de vida, valores éstos que instaurarían el Reino de Dios, vale decir, la anticipación de lo definitivo (lo escatológico), caracterizado por la fidelidad mutua entre Yhwh y su pueblo. Desde una visión teológica, de un lado, el ser humano restablecerá su condición de creaturidad, de hijo y de hermano con base en una antropología escatológica. De otro lado, en la cosmovisión escatológica el mundo restablecerá su orden, equilibrio y armonía creacional querido por Dios su creador.

En su vida, predicación y sus acciones Jesús anunció con determinación la inminente llegada del Reino entre los hombres, el cual implicaría la mejora de las relaciones humanas, la superación de las barreras divisionistas, de las experiencias de explotación y de marginación. Aquí sería determinante el buscar el reino de Dios y toda su justicia (Mt 6, 33); para instaurarla, Jesús mismo comenzó a practicarla en su diario vivir. Él apeló al amor, la solidaridad, la reconciliación, el perdón, la defensa de la dignidad del hombre y de la mujer. Por ende, en Jesús mismo se realizaba el Reino.

Sin embargo, a lo largo de la historia, la enseñanza del magisterio, la actividad teológica y las predicaciones, muchas veces han ido relegando al olvido el pregonar la llegada inmanente y eminente, la manifestación del Reino de Dios en nuestro mundo y en la historia humana. Todo eso ha contribuido a que se edifique un mundo con toda clase de

males, un mundo carente de esperanza, donde resulta difícil creer, pues hacerlo implica ir contra la corriente. Urge hablar del Reino de Dios que ilumine la realidad que nos rodea: socioeconómica, política, cultural; hablar de perdón y de reconciliación; de dignidad humana y de los derechos humanos; de solidaridad, de confianza mutua, de respeto, de humanización de la vida, de la justicia y de la religión. Se trata de humanizar y divinizar estas realidades. Porque al igual que el ser humano, cuanto más humanas sean ellas, más divinas serán.

Pretendemos analizar la concepción de la justicia sociopolítica y los presupuestos del Reino de Dios para estructurar en la historia de la humanidad una sociedad escatológica. Para eso, *primo*, identificaremos los principales presupuestos de la justicia sociopolítica en los contextos del Antiguo Oriente Próximo y bíblico desde la teología sistemática, teología política y filosofía política. *Secundo*, elaboraremos una reflexión sobre una nueva cosmovisión y una nueva antropología, ambas llamadas escatológicas. *Tertius*, acudiremos a John Rawls con su teoría de la justicia para evidenciar sus dos principios básicos y su relación con el Magisterio de la Iglesia y la teología de liberación, con su opción preferencial por los pobres. *Cuartus*, con base en lo anterior, haremos una articulación entre los presupuestos y los conceptos de la teoría rawlsiana de la justicia para proponer desde el reino de Dios una sociedad escatológica histórica con base en el compromiso creyente de la Iglesia y de cada uno de los cristianos.

La técnica de investigación que vamos a emplear es de corte documental porque es una investigación basada en fuentes escritas. Este conocimiento acumulado versa sobre la justicia, el Reino de Dios y la Escatología. Es decir, se refiere a los temas conocidos a partir de los cuales vamos a construir un diálogo entre saberes filosóficos (Moral-Ética-política) y saberes teológicos (bíblica-sistemática-política) que nos conducirá a formular nuevas comprensiones, hipótesis y propuestas de acción sobre el fenómeno que estamos investigando.

Esta investigación documental se va desarrollando reflexivamente para reconstruir lo que de teórico exista en la investigación aplicada. Se trata de una investigación propuesta desde la hermenéutica, ya que hace la interpretación del conocimiento acumulado en unas áreas del saber para actualizarlo en el contexto presente.

Esta investigación documental pretende alcanzar la comprensión que se tiene de la justicia sociopolítica desde la perspectiva del Reino de Dios y la suficiencia o inadecuación de este conocimiento, para finalmente intentar la recomposición sintética del mismo.

En síntesis esta investigación tiene como finalidad la comprensión de la justicia sociopolítica desde el Reino de Dios y la transformación de la misma para proponer una sociedad escatológica histórica.

Este método de investigación documental permite recuperar reflexivamente el conocimiento acumulado sobre la justicia y el Reino de Dios para trascenderlo. Este tema de investigación puede abordarse desde diferentes perspectivas epistemológicas y metodológicas, sin embargo, esta propuesta la asumimos desde la hermenéutica, ésta se constituye en el elemento estructurador del proceso de construcción del conocimiento. Así el proceso de conocimiento, en esta investigación documental, se estructurará a través del ciclo hermenéutico: la interpretación de la Tradición, la confrontación teórica y la reconstrucción de la Tradición, de modo espiral. De esta manera, la hermenéutica constituye la forma de conocimiento fundamental para el desarrollo de esta investigación.

En el área de la teología política no se conocen muchos trabajos que hayan reflexionado sistemáticamente sobre la teoría de la justicia como objeto de estudio desde el ámbito teológico. Nos proponemos recurrir a John Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad. Acudimos a él por dos razones principales:

- Con la irrupción de la teología de la liberación, y su famosa opción preferencial por los pobres en el seno de la Iglesia, se sintió la urgencia de mediaciones de las ciencias sociales para que la elaboración teológica aterrizara y respondiera a las necesidades y desafíos del momento. Hoy día después de la caída del socialismo real e histórico, el marxismo proporciona una perspectiva privilegiada para la crítica al capitalismo, pero un interlocutor ineludible de la teología de la liberación sería el liberalismo moderado y la socialdemocracia.

- Con nuestra apuesta por la teoría rawlsiana de la justicia, buscaremos sobre todo plantear adecuadamente los problemas de la justicia sociopolítica de nuestro tiempo en relación con lo justo y la idea de nociones del bien; se va a tratar de contar con principios básicos para discernir la vivencia de la sociedad, estos principios que Rawls llama principios de la justicia social. Tales principios nos permitirán proponer un ideal social normativo para la praxis social, que pueda hacer brotar una sociedad bien ordenada (referida a la sociedad escatológica histórica), donde se priorice el ser humano y la justicia. La distribución de los ingresos y de los recursos debe hacer en favor de los desposeídos, los desventajados, estos hombres y mujeres por los que Jesucristo y luego la teología de la liberación han optado preferencialmente.

Lo anterior debe permitir a la vez la continuidad entre la filosofía política de John Rawls y la teología política. Para ello, proponemos como criterio de trabajo, la convergencia de la teoría rawlsiana, con teólogos alemanes, latinoamericanos y el Magisterio de la Iglesia. Pero ¿para qué esto? Para concebir racionalmente la justicia como esfuerzo de la razón humana y de la ética con base en la enseñanza del Magisterio y la antropología rawlsiana.

Para materializar este propósito nuestro trabajo será estructurado en cuatro capítulos. El primero es un análisis de la justicia sociopolítica en el Antiguo Oriente Próximo y en el mundo bíblico. El segundo se consagra a reflexionar sobre la cosmovisión y la antropología escatológicas. El tercero, intenta elaborar una lectura analítico-crítica sobre la justicia sociopolítica como condición de posibilidad de una sociedad justa. El cuarto y último capítulo propone reflexionar teológicamente sobre el reino de Dios y su justicia que nos lleva hacia una sociedad escatológica histórica. Unas consideraciones conclusivas darán clausura a este trabajo.

1. LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA EN EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO Y EN LA BIBLIA

1.1. GENERALIDADES SOBRE LA JUSTICIA

El término justicia asume diferentes sentidos según los contextos donde se emplea. En primer lugar, está la justicia entendida desde el campo moral, que se define como el dar a cada uno lo que merece. En la óptica de la sabiduría antigua, la justicia es una disposición, un carácter o un comportamiento que es una virtud personificada por una divinidad. Asimismo, se halla la justicia entendida como institución judicial. La historia humana alberga en su seno textos que recogen descripciones sobre la manera de cómo administrar la justicia. En la perspectiva religiosa, la justicia se refiere esencialmente a las relaciones entre Dios y el hombre. Aquí “el vocabulario de la justicia no tiene explicación más amplia en nuestras lenguas sino aplicaciones limitadas. Es corriente, desde luego, evocar el nombre de Dios como justo juez y llamar a juicio a la última confrontación del hombre con Dios”¹.

Antes que nada, urge reconocer también que el término justicia es relativo y polisémico. En general la justicia indica dar a cada quien lo que corresponde. Al decir de Rawls, “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”². En primer lugar, la justicia se presenta como el poder que la comunidad confiere al gobierno para que éste administre las relaciones sociales dentro del marco democrático. Siendo así, la justicia se entiende como aparato jurídico en que el Estado tiene el poder para las retribuciones: castigar a los culpables y compensar a los buenos. Pero en caso que la justicia resulte ineficaz o inoperante, las personas pueden apelar a la justicia legal³ o a la justicia divina.

Desde la perspectiva de la filosofía política, la justicia se entiende como un equilibrio en las relaciones sociales, nacionales e internacionales. Bajo los presupuestos de la

¹ LÉON-DUFOUR, Xavier. Vocabulario de teología bíblica. Barcelona: Herder, 1965, p.400; MCKENZIE, JL. “Justicia” En: Diccionario Bíblico. Cittadella: Asís, 1975, p. 449 y NORATTO G, José Alfredo. “La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira del Evangelio?” En: Theologica Xaveriana. Santafé de Bogotá. Nº 141, 2002, p. 66.

² RAWLS, John. Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 17; SAONER, Alberto, “La justicia” En: Filosofía política I. ideas políticas y movimientos sociales. Trotta: Edición de Fernando Quesada, 1997, p. 154.

³ NORATTO, José Alfredo G. ‘la justicia occidental es cristiana... p. 61.

doctrina creada con base en la aplicación de los derechos humanos, la justicia se ofrece como “el reconocimiento fundamental de la igual dignidad de todos los hombres, el desarrollo y la protección de los derechos esenciales y una equidad asegurada en el reparto de los principales medios de subsistencia”⁴.

Aquí la justicia se entiende como la defensa y la promoción de los derechos personales y comunitarios. La sociedad justa será la que defienda y respete los derechos fundamentales de la persona humana. Podemos suponer que la idea de la justicia en este sentido sería el actuar correctamente. Es virtuoso el justo, pero, lo justo o lo injusto no sólo se refiere a “las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas”⁵. Bíblicamente diríamos que esta justicia demanda ir más allá de la rigidez de la ley para apelar a la misericordia, cuando sea necesario (Am. 5, 25)⁶.

La justicia tiene como tarea trazar líneas que hagan posible la convivencia y la legitimación de acciones para que se garantice el bienestar de las personas y de la sociedad. La justicia garantiza el respeto de la dignidad humana puesto que ella no se limita apenas al comportamiento de la persona, sino tiene en cuenta su mismidad.

La *ius naturalis* como moral que deriva de la ley natural puede acabar siendo injusta. Frente a tal limitación ¿Qué hacer? Ante eso, se apela a la equidad (lo que desarrollaremos en el tercer capítulo), pues en la emisión del juicio o de la distribución social el juez o la cooperación social debe tener en cuenta la centralidad de la persona humana y el principio de la igualdad y de la diferencia. Aquí la justicia se entiende como equidad⁷.

⁴ CONFERENCIA ESPISCOPAL DE COLOMBIA, Si quieres la Paz, trabaja por la justicia, Secretariado Nacional de Pastoral Social. Congreso Nacional de reconciliación. Bogotá, Mayo 23 al 25 de 2005, p. 5. En la misma óptica cristiana, NORATTO sostiene que la justicia es el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del otro como punto de partida para la caridad, p. 63; SAONER. “La justicia”, p. 155.

⁵ Rawls. Teoría de la justicia, p. 20; SAONER. “La justicia”. pp. 153 y 154.

⁶ CONFERENCIA ESPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 4.

⁷ Este tema de la justicia entendida como equidad o parcialidad está desarrollado por John Rawls en su Teoría de la justicia y Liberalismo político.

Supuesto lo anterior, cabe ahora observar que la justicia es entendida no sólo como un conjunto de leyes y procedimientos con los cuales se regula el comportamiento de la sociedad, “también debe incorporar un concepto de cultura cívica y responsabilidad social dentro de un entorno de tolerancia, solidaridad y respeto de las diferencias, siendo la idea cristiana de derecho y justicia, la aceptada generalmente como base por las instituciones legales y gubernamentales de la civilización occidental”⁸.

Según los contextos de relaciones, la justicia asume varias connotaciones. Tenemos, pues, los derechos humanos, los derechos de la mujer, del niño, el derecho penal, civil, laboral, canónico, entre otros. Con una sanción desde la perspectiva positiva, estas justicias no sólo buscan contener, persuadir al infractor, sino también corregirlo e instaurarlo. Sin embargo, a veces resulta difícil reparar el daño causado. La justicia abre paso hacia la auténtica paz, como lo asegura el profeta Isaías (Is. 32, 17), porque la justicia es el camino de la paz.

1.2. PRECISIÓN EN EL USO DEL TÉRMINO ‘JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA’

Con el término ‘justicia sociopolítica’ se busca aludir a la regulación de las relaciones interpersonales desde el punto de vista socio-económico y cultural (justicia social) y de las relaciones entre instituciones políticas: relaciones entre Estados, naciones y estructuras sociales (justicia política).

La justicia está relacionada con la concepción que cada época, cultura, sociedad y civilización tiene acerca del bien. Es un valor determinado por la sociedad, que nació de la necesidad de mantener el orden, la armonía y el equilibrio social entre los ciudadanos. Ella es un conjunto de reglas y normas que establecen un marco adecuado para las relaciones entre personas e instituciones sociopolíticas, autorizando, prohibiendo y permitiendo acciones específicas en la interacción de esas personas e instituciones. Por eso, en extensión se puede hablar de la justicia social, de la justicia divina o política, o de las tres a la vez.

⁸ CONFERENCIA ESPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5.

Hace apenas aproximadamente cuatro decenios que se ha propagado y enseñado el vocablo justicia social. Esta expresión tiene para el mundo un sentido y un perímetro de comprensión generalmente inteligible. En el entendimiento del común de los mortales, la justicia social es reveladora de las exigencias de la justicia en la organización social relacionada con la distribución de los bienes económicos, de los beneficios culturales y con la eficacia del principio de la igualdad de oportunidades⁹. En el Antiguo Testamento se estipulaba que la función de la justicia social “era garantizar la distribución de la riqueza de modo que se cumpliera la ley fundamental: ‘no habrá pobres entre ustedes’”¹⁰.

Desde el análisis filosófico – jurídico diríamos que la justicia social se entiende como una combinación equilibrada de los criterios de la justicia en el marco general a partir de sus dos características: conmutativa y distributiva, las cuales hacen referencia a los asuntos sociales desde la relacionalidad en el ámbito de la organización jurídico-político. La justicia toca las facetas político – sociales y administrativas como las remuneraciones económicas del trabajo, las condiciones equitativas del trabajo y las del nivel de vida, la salud, la sanidad, la salubridad, el amparo de la familia, la salvaguardia de la infancia, el desenvolvimiento de todas las potencialidades humanas de cada una de las personas y, por ende, el alivio de los males naturales y las contingencias de los desajustes sociales. La justicia social es “aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad”¹¹ para que se instaure una sociedad justa, igualitaria e incluyente.

Lo precedente da a entender que la justicia sociopolítica circunscribe problemas de derechos del trabajo, de los seguros colectivos contra las adversidades existenciales y de las facilidades para el acceso a la cultura. Sin embargo, hay un valor agregado en esta terminología, puesto que abarca problemas de organización política, sobre todo en lo

⁹RAWLS. Teoría de la justicia, p. 69, 73, 124ss; SOANER explicitándolo dice que el objetivo de la justicia es el establecimiento de un cierto tipo de relaciones -‘justas’- en lo que atañe a la distribución de cierto tipo de bienes, espirituales y materiales, “Justicia”, p. 158.

¹⁰ AA.VV. Universidad y Justicia. colección fe y universidad, Seminario interdisciplinario Universidad y Justicia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Agosto 1996, p. 112.

¹¹ RWALS. Teoría de la justicia. p. 22.

que concierne a las estructuras político-económicas, tanto en el marco nacional como internacional.

Grosso modo diríamos que el vocablo justicia social o justicia sociopolítica apareció en el escenario universal, de una parte, para contraer todo fenómeno de la injusticia social, desigualdades injustas, olvido social, y de otra parte, para garantizar las libertades personales y comunitarias con énfasis en una democracia política justa a fin de que el ser humano se realice concretamente como imagen de Dios.

1.3. JUSTICIA EN EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO¹²

En el presente apartado nos proponemos esbozar la justicia desde el mundo extra bíblico, especialmente, en el antiguo oriente, a saber: Egipto y Mesopotamia. Primero, porque este mundo constituye la fuente inspiradora de la cultura semita del pueblo de Israel. Segundo, porque este pueblo influenció en gran medida las prácticas vivenciales, sociales, económicas, políticas y religiosas de la región a través de la esclavitud y la deportación. Ahora cabe preguntar ¿Por qué el mundo del antiguo oriente se preocupaba por la justicia, el sentido social, el interés por los desgraciados y la beneficencia en la sociedad? ¿Qué buscaba en todo eso? La respuesta a estos interrogantes constituye el objeto de esta unidad temática.

1.3.1. La justicia en el antiguo Egipto

Una ojeada atenta al antiguo Egipto, la época de las grandes construcciones faraónicas, permite percibir que allí se vivía la corrupción en las instituciones sociales del Estado, se veía la necesidad de elevar los impuestos y de explotar a los más débiles de la sociedad: una sociedad injusta y desigual. Fue en estas circunstancias en que nació la conciencia social, la sensibilidad humana y la sensibilidad por la justicia en el sentido de cuidar a los menos aventajados, devolviéndoles sus derechos. A este propósito afirma Herkhuf que “di pan al hambriento, vestí al desnudo, transporté al que no tenía

¹² Es una región de Asia y de África que comprenden los países sureste de la cueca mediterránea: Egipto, península arabia, Mesopotamia, etc. Tiene sinónimo en francés “le levant”: donde se levanta el sol.

barca (...) porque deseaba sentirme bien en la presencia del gran dios”¹³. Aquí la justicia no se entiende como un concepto abstracto o un discurso retórico, sino más bien como una praxis de misericordia y de ayuda a la persona necesitada en tiempo de desgracia. Este obrar justo buscaba el bienestar integral de la persona.

Además del obrar bien, nos encontramos con que la justicia en Egipto consistía en no tomar algo ajeno sin permiso y en el pagar un salario justo a los trabajadores. Obrando así se daba cabida a que la justicia fuera grande, excelente, perdurable, y fuera algo fundamental e imperecedero; no pudiera ser vencido¹⁴ por cualquier práctica contraria a la compasión, la misericordia, la beneficencia y la caridad. Se puede concluir que el obrar justo buscaba hacer que todas las personas recuperaran su igualdad originaria preestablecida por los dioses desde la creación.

Lo anterior permite constatar que en el contexto egipcio la justicia se refería a las acciones buenas y concretas de los gobernantes así como de los gobernados a favor de los pobres de la sociedad. Se notaba esa preocupación por la justicia social en el mundo de los faraones porque “todo egipcio debía intentar vivir de tal manera que pudiera declarar después de su muerte ante el divino juez de los muertos lo que se formulaba en el famoso libro de los muertos, (cap. 125): di pan al hambriento, agua al sediento, vestidos al desnudo y una barca de pasaje al que no tenía”¹⁵. Se entrevé acá que la justicia social en Egipto consistía en el ser responsable del otro en el sentido de que los ricos socialmente asumían la responsabilidad de los pobres en la sociedad. Sea lo que fuere, ante el tribunal el rey se hacía presente especialmente para que se promulgara un juicio justo para que el huérfano y la viuda tuvieran sus derechos¹⁶. En este sentido particular, la justicia se define como la defensa que el rey hace de los desgraciados de la sociedad egipcia.

¹³ HERKHUF citado en: SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, p. 21.

¹⁴ SICRE. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. p. 21.

¹⁵ LOHFINK, Norbert. “Biblia y opción por los pobres” *En*: Selecciones teología. Barcelona, Nº 104, Oct-Dic. 1987, p. 277.

¹⁶ *Ibid.* p. 277.

En definitiva, la justicia en Egipto era condición de posibilidad para que un egipcio entrara en el reino de los dioses y se presentara ante ellos de una manera digna y justa. Egipto ha sido capaz de enmarcar el bien humano como espíritu que caracterizó esta época de los faraones. En el mundo egipcio la justicia era la característica de la conducta socio-religiosa tanto de los gobernantes como de los gobernados.

1.3.2. La justicia en Mesopotamia

El panorama histórico en el cual se vio la necesidad de preocuparse por la justicia en Mesopotamia fue caracterizado por las agitaciones sociales y las incursiones esporádicas de fuerzas militares extranjeras que influenciaron la vida socio-religiosa y política mesopotámica con éticas diferentes. En este contexto, la importancia de la justicia consistía en “la actitud del hombre para con el hombre”¹⁷. El papel del rey era el de establecer la justicia querida por los dioses, asegurar el alimento, el agua, la paz y la protección a su pueblo: seguridad interior y exterior, las rectas relaciones, la propiedad económica, la abolición de los impuestos fraudulentos y el respeto mutuo sobre todo a los desgraciados de la sociedad. En primera instancia, la justicia consistía en restablecer la armonía, el equilibrio y el orden queridos por los dioses. Porque cuando un rey sumerio subía al trono lo hacía para “establecer la justicia, restaurar el orden originario, sin desigualdades hirientes, y abrir paso a una época de seguridad y bienestar”¹⁸. Acá se vislumbra la preocupación por la sensibilidad social, por la justicia, una profunda conciencia social y un profundo sentido social al igual que en Egipto faraónico.

En el nivel religioso se hacía una invitación a que “el culto a los dioses (fuera) acompañado de la práctica de la justicia”¹⁹. El culto a los dioses es inseparable de la práctica de la justicia porque lo que se vive es lo que se celebra, y lo que se celebra es lo que se vive. Aquí encontramos una relación dialéctica entre la práctica de la justicia y el culto a los dioses. La justicia es la medida de todas las cosas. En Mesopotamia los dioses no solamente se contentaban con que se construyeran templos, sino pedían que los hombres vivieran respetando los principios de la justicia para que la justicia se

¹⁷ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. p. 35.

¹⁸ Ibid. p. 35.

¹⁹ Ibid. p. 35.

hiciera efectiva, sobre todo, a favor de los pobres, los huérfanos, las viudas y los extranjeros.

No sobra observar que la sociedad mesopotámica vivía agitada y dividida socialmente, lo que sembraba la necesidad de restaurar la justicia, el derecho y el bienestar. Aquí el bienestar integral se entendía como la ausencia de los lamentos por parte del pueblo y la amistad que acompañaba la práctica de la justicia social. Los reyes se sentían obligados por los dioses a promover el bienestar en el país para que la justicia resplandeciera. Tanto los dioses como los reyes tenían conciencia clara de que su compromiso con la población era el de asegurar el orden entre los hombres y su bienestar integral, empezando por los necesitados y los marginados. Siendo así, los reyes “se jactaban de sus formularios jurídicos según los cuales habían conseguido que ‘la justicia fuera visible en la tierra’ y que al débil no se le privara de su fuerza y los huérfanos y las viudas obtuvieran sus derechos”²⁰.

Grosso modo, diríamos que “la preocupación por la justicia no surge originalmente dentro del pueblo de Israel. Antes de Moisés y los profetas hubo personas hondamente interesadas por el tema. Este trasfondo del Antiguo Oriente es importante para valorar las informaciones bíblicas sobre la justicia social. Pocas cosas nuevas aportan los profetas respecto al contenido. Lo más importante es su compromiso personal, que convierte las bellas palabras en frases hirientes, denuncias capaces de costarles la vida”²¹.

1.4. JUSTICIA EN EL MUNDO BÍBLICO

1.4.1. Justicia en el Antiguo Testamento

De entrada, urge preguntar ¿En qué sentido se usa en la Sagrada Escritura el vocablo justicia? Antes que respondamos al interrogante, conviene traer a colación los núcleos fundantes y fundamentales de la historia de la humanidad bíblica. Estos núcleos son también primordiales y fundacionales desde el ámbito del acontecer divino en lo humano a través de la ley mosaica, los textos sapienciales y poéticos, y los profetas.

²⁰ LOHFINK. “Biblia y opción por los pobres” p. 277.

²¹ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. p. 47.

Aquí nos proponemos contextualizar la manifestación de Yhwh en el mundo hebreo para así poder determinar el uso del término justicia dentro de los valores religiosos como eje central de la Antigua Alianza.

1.4.1.1. Alianza y justicia en el Antiguo Testamento

Antes que nada, nos encontramos ante una expresión constante que aparece en las palabras y los hechos concretos. Podríamos interpretar la justicia desde las acciones divinas para la salvación del género humano; de una manera gradual, Yhwh – Dios va revelando su designio salvífico y liberador para con el ser humano a través de la Alianza, una relación amistosa e íntima con el pueblo de Israel, liberándolo de la esclavitud del Faraón (Ex. 19, 4 - 9). Esta relación de lo divino con lo humano se va concretando en el monte Sinaí cuando Yhwh – Dios sella la Alianza (Ex. 24, 3 - 8) con su pueblo después de haberlo liberado de la esclavitud egipcia. Desde esta Alianza el pueblo se compromete a ser fiel y obediente a Yhwh – Dios, y Éste le formula unas promesas al pueblo (Ex. 19, 4 – 6; 24, 7). Por eso, desde la teología de la Alianza, “la justicia de Yhwh es su fidelidad a la alianza”²². En este sentido, la Alianza se entiende como aquella relación liberadora, amistosa, mutua e íntima entre Yhwh – Dios y el pueblo de la liberación.

En esta Alianza descubrimos que Yhwh – Dios promete al pueblo la salvación y la liberación del ser humano y, éste en cambio, asume el compromiso de fidelidad al pacto, porque aquí la justicia significa fidelidad a la ley. Moltmann advierte que “en el Antiguo Testamento la justicia no significa la concordancia con una norma ideal o con el logos del ser eterno, sino que designa una relación histórica de comunidad, que es fundada mediante promesa y fidelidad”²³. Es en esta actitud de mutua e íntima relación amistosa realizada y vivida desde la Alianza que nace la justicia cuyo sentido proviene de la recuperación de los hechos pasados. La Alianza era considerada como aquel “criterio fundamental de la justicia en el Antiguo Testamento”²⁴.

²² MOLTSMANN, Jürgen. Teología de la esperanza. Salamanca: Sígueme, 1969, p. 266.

²³ Ibid. p. 266.

²⁴ GRANADOS ROJAS, Juan Manuel y los demás. Justicia Social. Teología – Economía. Santafé de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2003, p. 34.

Aquí diríamos que para Yhwh – Dios la justicia consiste en la benevolencia y la salvación – liberación, y de parte del ser humano, en ser obediente y fiel para con Dios y con los demás miembros de la comunidad: fidelidad personal y comunitaria. El hombre “era considerado justo si permanecía en (esa) relación ‘correcta’ con la Alianza”²⁵; acá los seres humanos “no sólo (eran) justos en la relación con Dios, sino también entre sí y en la relación con las cosas”²⁶. Se trata, a la postre, de actuar con un comportamiento justo en el que la justicia entendida como justicia frontal y esencialmente religiosa, es algo constitutivo primordial de la salvación – liberación y de la santificación para el ser humano (Lv. 17 - 26). La consecuencia de esta justicia son los mandamientos porque son tomados como “expresión fundamental de la Alianza entre Yhwh y su pueblo”²⁷, exigencias comunitarias para permanecer en esta justicia – Alianza (Ex. 20, 1 – 17; Dt. 5, 8, 8 – 21; Am. 5, 21 – 25; Is. 1, 11 – 18; 5, 8; 66, 1 - 3) y por consiguiente, la manifestación o la presencia de Yhwh a través de tales exigencias en medio de su pueblo. A través de ellos, “Dios quiere hacer reinar en la creación, dar a la justicia un sentido más amplio y un valor inmediatamente religioso”²⁸.

Para que la justicia – Alianza fuese efectiva se instituyó el culto a Yhwh – Dios, que hace permanecer al ser humano dentro de la justicia – Alianza con Yhwh – Dios. Esto da a entender que la Alianza tiene sus manifestaciones expresivas en el culto a Yhwh – Dios. En esta perspectiva, la justicia se entiende como resultado de la Alianza, aquella relación liberadora, amistosa, mutua e íntima de Yhwh Dios con su pueblo de la Alianza que brota del don divino gratuito y generoso de salvación – liberación en pro del género humano necesitado. En ese sentido, la justicia sería aquella Alianza que Dios sella en el monte Sinaí para la salvación – liberación del pueblo de Israel. La Alianza es el criterio fundamental de la justicia, ella se convierte, de hecho, en la condición de posibilidad del actuar humano y divino.

Todo lo anterior permite concluir que en el mundo judío la justicia ética y legal se encuentra en profunda relación con la vida civil y religiosa. El semita aboga por una

²⁵ Ibid. p. 34.

²⁶ MOLTMAN. Teología de la esperanza. p. 267.

²⁷ GRANADOS ROJAS y otros. Justicia social... p. 34.

²⁸ LÉON-DUFOUR. Diccionario teológico. p. 400.

visión holística de la vida en general, y del hombre en particular. La justicia jurídica, divina y humana se entrecruzan, se relacionan y se complementan en el sentido de que no se puede entender la justicia de Dios sin la humana. La justicia humana se concibe como participación en la justicia divina, que “el hombre alcanza por la fe”²⁹. Todas estas justicias buscan la salvación del ser humano y el fomento del Reino de Dios. Siendo así, la justicia desde la revelación veterotestamentaria tiene un principio religioso y teológico que trasciende el orden jurídico – social. Es el valor de la justicia divina el que tiene vigencia definitiva y absoluta en de la historia humana, porque tiene como punto de partida y de llegada la salvación – liberación del género humano. Obsérvese que “la justicia divina (...) tiene rasgos judiciales y legales claros en muchos textos del Antiguo Testamento; ella se ejercita como acto forense. Sin embargo, esta noción de justicia no es la única presente en el Antiguo Testamento. Muchos textos se refieren al valor salvífico de la acción justa de Dios”³⁰. De parte del pueblo, lo importante no es la práctica de la piedad y del culto, sino más bien el compromiso con la justicia y el derecho (Am. 4, 4 – 5; 5, 21-24).

1.4.1.2. La justicia en el Antiguo Testamento desde lo socio – religioso y teológico

Tratar de la justicia desde la dimensión socio-religiosa para poder llegar a descubrir el acontecer liberador de Yhwh en medio de su pueblo resulta ser un tema de veras espinoso. Sin embargo, nos atreveremos a hacerlo desde el ángulo profético con una alusión a la tradición exódica y sinaítica porque, como observamos en otro apartado, tanto en el mundo intrabíblico como en el extrabíblico se nota una gran preocupación y sensibilidad por la justicia social que abre el paso hacia la justicia divina. Conviene notar que uno de los caminos de que se sirven los profetas para el fomento de la justicia social es la denuncia y la interpelación.

1.4.1.2.1. Antecedentes

Empecemos apuntando con Sicre que “antes de analizar el mensaje de los profetas conviene conocer el ambiente en que se mueven y las circunstancias que les

²⁹ Ibid. p. 400.

³⁰ GRANADOS ROJAS y los demás. Justicia social... p. 32.

precedieron. Porque ellos no defienden la justicia en abstracto, hablan de hechos concretos, como el latifundismo, la esclavitud, los préstamos con intereses, el comercio, que tienen tras de sí una larga historia”³¹. De otro modo interpretaríamos mal a los profetas si los consideramos francotiradores al margen de esta lucha más amplia por la justicia. Los datos que dieron nacimiento a la actividad profética durante la gran crisis del S. VIII los podemos categorizar en tres períodos: 1. De los orígenes a la aparición de la monarquía; 2. Durante la monarquía unida (Saúl, David, Salomón); 3. Y después de la división del Reino.

A grandes rasgos, diríamos que la singularidad del Éxodo es la justicia entendida como liberación dentro de los hechos sociales de exclusión, explotación y pobreza israelita. Yhwh hizo justicia a su pueblo devolviéndole la libertad y la dignidad. Su actuar de liberación “ha conducido a los pobres a la libertad”³². En eso, el lugar teológico pasa a ser la justicia y la libertad, pues se asiste a una gran preocupación por la practicidad de la justicia y el anhelo de la libertad social, económica y religiosa. A partir de la particularidad del Éxodo hemos descubierto que “mientras en los textos del Antiguo Oriente la ayuda se dirigía siempre a pobres individuales o a grupos más reducidos de las capas de la población que se encuentra en una particular necesidad, aquí se trata de la salvación-liberación de un grupo numeroso que se encuentran en una situación de miseria impuesta por la fuerza”³³. En este sentido, la justicia del Éxodo es liberadora e incluyente, todo para crear una sociedad alternativa a la egipcia. En la experiencia sinaítica se ha esbozado un nuevo orden social que dio lugar a una sociedad escatológica donde Yhwh es el Rey, y los hombres se asumen como hermanos.

Después del asentamiento en Palestina se asiste a un cambio de vida, una posible evolución de la estructura. Aparecen las clases sociales y los conflictos que dieron lugar a la diferenciación social y económica. Sin embargo, en el tiempo de los jueces se constata un gran esfuerzo por ayudar a los más necesitados, la preocupación por los más débiles y por la administración de la justicia, que buscaba el bienestar social de todos. La monarquía significó nuevos tiempos, fue la “época más espectacular y de mayor

³¹ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. Justicia social en los profetas, p. 48.

³² LOHFINK. “Biblia y opción por los pobres” p. 278.

³³ Ibid. p. 278.

grandeza que conoció Israel”³⁴. Con la monarquía aparece el conjunto de todos los males socio-económicos, políticos y religiosos, porque en ella nacieron fuerzas desestabilizadoras del orden social y sembradoras de injusticias de todo orden.

1.4.1.2.2. La justicia sociopolítica en los profetas de Israel: Amós

El contexto histórico de los profetas con su compromiso por la justicia se da en un momento de auge comercial, de relaciones internacionales y de desarrollo social, especialmente bajo el reinado de Jeroboam II (787 - 747). Este fenómeno de desarrollo socioeconómico trajo consigo el aumento preocupante de las injusticias, de las desigualdades sociales. El auge de la economía, fruto de la actividad agrícola, industrial y comercial, se lograba a costa del empobrecimiento de los sectores populares y marginados. Paulatinamente se iba agigantando el abismo entre ricos y pobres, se presentaban abusos en el comercio, opresión de los marginados y desviaciones en la administración de la justicia. En el campo religioso se iba abriendo paso una falsa idea de Dios, fomentando un tipo de culto superficial y vacío, que pretendía manipular a Dios y eliminar sus exigencias éticas de la justicia³⁵, queriéndolo contentar con ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones y rezos. Se trata, pues, de una visión ritualista de la religión, en detrimento de la justicia exigida por Dios.

Fue en este contexto en que surgieron factores desestabilizadores que indujeron el desequilibrio social, así como la aparición y consolidación de injusticias sociales. A parte de esas causas, encontramos otras constataciones³⁶:

1. Afecta directamente a la estructura social anterior. La tribu, constituida por las *mīšpahôt*, se ve seriamente afectada por la centralización de la política, el urbanismo, la organización del ejército, el nombramiento de gobernadores.
2. Gran cambio lo constituye el proceso de urbanización que podemos ejemplificar con el acceso restringido a Jerusalén. El desarrollo de la vida ciudadana se basa en los precarios fundamentos de la esclavitud, la explotación, el trabajo forzado

³⁴ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. pp. 68 – 69.

³⁵ AA.VV. Universidad y Justicia, p. 114.

³⁶ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. La justicia social en los profetas. pp. 69 – 71.

y unos impuestos extremadamente altos. Tanto Amós como otros profetas, vieron en la capital el centro de las injusticias, porque en ella se acumulaban los poderes civiles, militares y religiosos.

3. Gran cambio de la estratificación social.

4. Los bienes de la corona y su administración.

El mensaje del profeta Amós es la justicia social, que se entrevé en el tema dominante del castigo (2, 13; 3, 11; 4, 2 – 3; 5, 9. 17. 27; 6, 8 – 9; 11, 14). El mensaje de Amós no se limita a anunciar el castigo; apunta también a las causas del castigo. Formula las más severas denuncias contra las actitudes concretas de las autoridades, de los poderosos y los ricos que han provocado el castigo: el lujo de la clase alta que induce a la falta de solidaridad con los padecimientos de los pobres (3, 15; 6, 4 - 6); denuncia las injusticias que la riqueza de pocos ha venido sembrando, como la marginación, la explotación de gente necesitada e indefensa, que paulatinamente van diseminando crímenes y violencia (3, 15; 3, 12; 3, 10). Las riquezas son frutos de la opresión y maltrato de los pobres, el cobro de injustos tributos, el despojo y la esclavitud a que están sometidos los humildes, los engaños y los robos (2, 6; 4, 1; 5, 11; 8, 4 - 5). Pues, aquellos que debían cuidar y administrar la justicia, han torcido sus pasos, se han dejado comprar en perjuicio de los más pobres e indefensos (5, 7. 10. 12). Todas estas prácticas y actitudes conducen a la insensibilidad social por la justicia. Las autoridades, los poderosos y los ricos actúan de esta manera “olvidando que se trata del Dios de ‘su’ pueblo, que lo sacó de la esclavitud para que viviera en una sociedad fraterna”³⁷.

Ante esta panorámica, un tanto desoladora que presenta Amós, la impresión que puede quedar es la de la imposibilidad de cualquier motivo de esperanza. Sin embargo, en medio de la oscuridad surge una posibilidad de salvación: “búsqenme y vivirán” (Am. 5, 4 - 6). A pesar de todo, si se busca al Señor en la práctica del derecho y la justicia, se podrá escapar del castigo, y habrá motivo de esperanza (5, 14 - 15). Aunque el pueblo no haya querido escuchar esta alternativa esperanzadora, sigue siendo válida la

³⁷ AA.VV. Universidad y Justicia. p. 115.

invitación a practicar el bien, la justicia, para vivir y agradar a Dios. En este sentido, en los profetas la “justicia significa (...) el orden social querido por Dios, que es una sociedad sin esclavitud, sin exclusión social, sin opresión ni violencia”³⁸. En definitiva, la justicia sería el “poder sostenerse, tener consistencia, encontrar fundamento para existir, y, en este sentido, es algo muy próximo a la existencia en cuanto tal”³⁹. Aunque exista una gran variedad en la forma cómo los profetas esbozan la problemática de la justicia social, se insiste en la administración de la justicia en los tribunales y en el comercio, la esclavitud, el latifundismo, el salario, los tributos y los impuestos, el robo, el asesinato, el lujo y la riqueza⁴⁰.

Grosso modo, el contenido central del mensaje profético es la justicia social relacionada directamente con Dios, pues las dos realidades son inseparables; la una apela a la otra. “Los profetas se centran en hacer un requisitorio: un careo de parte de Dios, quien acusa al pueblo de haber sido infiel a sus obligaciones, pero proponiendo una reparación que consiste en practicar la justicia exigida por Dios. Se preocupan por defender ‘el derecho y la justicia’”⁴¹.

1.4.2. La justicia en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no desplazó la concepción fundamental de la justicia revelada, experimentada y vivida en el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento la justicia adquiere sus dimensiones (religiosa, teológica, jurídica, social, económico y política) más profundas; en suma, alcanza su plenitud. Mateo la encuadra dentro de la terminología del reino de Dios y la considera como característica nueva del reino que predica Jesús. Es, por lo tanto, mucho más profunda que lo jurídico-social y político que regula las relaciones humanas y morales. Es algo transcendental que inunda el espíritu del Reino: “Buscad el reino de Dios y su justicia” (Mt. 6, 33). Reconózcase que “para Jesús, la justicia es la garantía de un espacio de relaciones que edifican y conservan la comunión-comunidad de los hombres con Dios y entre sí, en cuanto tal, es el espacio

³⁸ AA.VV. Universidad y Justicia, p. 112.

³⁹ MOLTMANN. Teología de la esperanza. p 266.

⁴⁰ SICRE, José Luis. “Con los pobres de la tierra”. Justicia social en los profetas. pp. 444 – 446. Algunos de estos temas se encuentran también desarrollados en Universidad y justicia. pp. 116 – 117ss.

⁴¹ AA.VV. Universidad y justicia, p. 117.

donde es posible pensar y realizar un nuevo orden de cosas; es lo que se predica y se conoce como Reino de Dios⁴².

El Nuevo Testamento se refiere esencialmente a Jesús, a su vida, su obrar y su misión. Aunque haya sido judío en todos los sentidos, Jesús dio un toque especial a la realidad de la justicia. En toda su vida, se hizo consciente de que había venido a proclamar y construir una nueva humanidad, esto demandaba la renuncia de lo que no compaginara con este ideal.

Pero hay que reconocer que Jesús no vino a establecer una nueva ley ni una nueva justicia. Su vida y su misión buscaron apenas dar cumplimiento a la ley y a las enseñanzas de los profetas (Mt. 5, 17). Sin embargo, Jesús propone un nuevo modo de vivir la justicia. Apela a que el hombre fomente una justicia incluyente. Para ello, él mismo atiende a todos: pobres y ricos; sanos y enfermos; puros e impuros; gentiles, samaritanos, romanos y judíos. Jesús ataca frontalmente las instituciones y los cultos discriminatorios y excluyentes de Israel. Él se muestra implacable ante la ley y la tradición escrupulosa.

1.4.2.1. Jesús y la ley

En Israel, la ley que era a la vez humana y divina, regulaba todas las relaciones, políticas, económicas, sociales y religiosas. Ella se asume como la presencia y la voluntad de Dios, manifiesta lo que Dios quiere para el hombre y la humanidad para su felicidad. Dicha ley viene acompañada de múltiples prácticas tradicionales consideradas determinantes, como las que aluden a la pureza, la vivencia religiosa y las relaciones sociales. Se trata de una maraña legislativa que condujo a un profundo legalismo dualista, pues acentuaba apenas lo exterior en detrimento de lo interior. Todo se hacía en nombre de la ley, sin importar las circunstancias o los valores en juego.

⁴² NORATTO. "La justicia occidental es cristiana..." p. 73; BONORA. "Justicia" En: Nuevo diccionario de teología bíblica. Madrid: Paulinas, 1991, p. 995.

Los ignorantes y los pobres son excluidos de la sociedad. La ley no es sólo fuente de unidad, sino también de exclusión y discriminación. Frente a eso, Jesús se muestra severo. Antes que nada, reivindica la centralidad y la prioridad de la vida así como de la dignidad humana. Ante la vida, Jesús arriesga todo. Es así que “se da la polémica con los fariseos porque los discípulos arrancan y comen unas espigas de un campo que no les pertenece”⁴³. En nombre de la vida, Jesús viola la ley del sábado (Mc. 3, 1 - 5), de la pureza (Mc 7, 23) y de las relaciones sociales (Jn. 4, 9 - 10). Jesús propone con autoridad esta manera de vivir la justicia (Mt. 5, 20 - 48). Frente al dualismo legalista, Jesús apela a la unidad entre lo exterior y lo interior: lo inmanente y lo trascendente. Entiende él que las relaciones buenas deben ser fruto del corazón, no de un puro ritualismo religioso externo. Pues bien ¿Qué decir sobre esta propuesta? Respóndase que la propuesta de Jesús es una oferta gratuita, que respeta la libertad humana. Por lo tanto, puede ser acogida o rechazada. Sin embargo, exige una respuesta activa. Por ello declara Jesús a su interlocutor de la parábola del buen samaritano: “Vete y haz tú lo mismo” (Lc. 10, 37). En este sentido, la libertad se ve como elemento característico del obrar humano.

La justicia propuesta por Jesús trasciende los límites minimalistas de la concurrencia de ritos religiosos, deberes, derechos jurídicos, sociales, aun morales para que ella sea entonces un signo histórico de la justicia divina, sea su manifestación y realización en las condiciones concretas de la historia⁴⁴.

1.4.2.2. Jesús y el Templo⁴⁵

También Jesús se mostró duro ante las autoridades del Templo. En Israel, el templo, al lado de la ley, expresaba la presencia de Dios entre su pueblo y encarnaba los poderes políticos y religiosos. Era el vínculo de unidad de Israel, por ello, la peregrinación a Jerusalén era expresión de unidad y de religiosidad sagrada. Jesús ataca frontalmente las prácticas relacionadas con el Templo: la discriminación, la explotación y el comercio.

⁴³ AA.VV. Universidad y justicia. p. 131; CUERVO, Rafael Gutiérrez. Cristología y Moral. El seguimiento de Jesucristo como compromiso con la justicia. Santafé de Bogotá: Facultad de Teología PUJ, 2004, pp. 83 – 137.

⁴⁴ CUERVO. Cristología y moral. p. 95.

⁴⁵ FACULTAD DE TEOLOGIA. Universidad y Justicia, pp. 134-142; CUERVO. Cristología y Moral, pp. 83ss.

En Israel, el templo estaba reservado exclusivamente a los judíos varones, sanos y mayores de edad. Se vetaba el acceso a los extranjeros, los enfermos, los impuros, los niños y las mujeres. Frente a eso, Jesús propone un templo universal y abierto a todos, un templo que es Él mismo, cuyo mensaje salvífico se destina a todas las naciones (Mt. 28, 19 - 20).

Este templo está llamado a ser casa de oración y de práctica de la justicia, para que no se transforme en un mercado (Jn. 2, 13 - 22). Por otro lado, el templo era fuente de explotación con base en sus impuestos. Como respuesta, Jesús clama por un culto unido a la justicia, entiende que el verdadero culto consiste en la práctica de la justicia y de la caridad. En suma, ante un templo excluyente y explotador, Jesús propone un templo universal cuyo culto consiste fundamentalmente en la práctica de la justicia.

El reino de Dios proclamado por Jesús exige justicia, acogida, fraternidad y solidaridad que demanda atención a los marginados, los pobres, los excluidos (en lo económico, lo político, lo social y lo religioso) y los sin voz. Este mensaje acerca del reino y de su justicia transparenta un Dios que invita al hombre a cultivar una justicia superior a la de los fariseos y los escribas (Mt. 5, 20), a mostrarse sediento y hambriento de esta justicia (Mt. 5, 6), y a caminar hacia la perfección como la del Padre celestial (Mt. 5, 48).

Jesús asume el compromiso por la justicia hasta las últimas consecuencias. Su cruz es justicia entendida como resistencia y denuncia de las injusticias, como solidaridad de Dios con el dolor de la humanidad. A Jesús lo condenan por su predicación y su vida, que atentan contra el poder político y religioso⁴⁶. Al asumirse como rey (Mc. 15, 26) y conspirar contra el poder romano, provoca un inevitable rechazo y conflictividad con las autoridades romanas, que desembocará en la muerte de cruz. De eso se desprende que la muerte de Jesús se vea como desenlace necesario de su vida y de su obrar (Mc. 3, 6). Ella surge como justicia romana a las aspiraciones de Jesús⁴⁷. Por otro lado, Jesús en su lucha por la justicia toca las instituciones religiosas de Israel. Son varias las prácticas mediante las cuales Jesús cuestiona la religión judía. Él adopta una actitud libre frente al

⁴⁶ CUERVO. Cristología y Moral. p. 118.

⁴⁷ Cfr. GONZALES, Faus. Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa. Salamanca: Sígueme, 1980, p. 103.

sábado (Mc. 2, 23), osa decir que destruirá el templo y lo construirá en tres días. Se proclama, además, como el Cristo (Mc. 14, 62) y los judíos lo conciben como falso profeta (Jn. 7, 12).

En definitiva, la muerte de Jesús surge como el final necesario y la fidelidad incondicional al Padre en favor de un mundo justo, de una sociedad justa e igualitaria en la diferencia. La justicia de Dios en Jesús es una justicia recreativa que no apela a la venganza, a la ley del talión. En nombre de la justicia “la ley quedaba sustituida por un tipo de hombre nuevo, el Templo queda sustituido por el lugar y culto de una humanidad nueva de carácter universal”⁴⁸.

1.4.2.3. Justicia en el corpus paulino

Pablo en sus escritos, retoma la concepción de la justicia del Antiguo Testamento; no sólo proclama a Dios como justo, sino también lo asume como fuente de la justicia humana (Rm. 3 21 – 22. 26). Aquí la justicia surge con ocasión de la defensa de la justificación por la fe en Cristo, frente a la postura de los judeocristianos que no aceptan sobrepasar el pasado lastre del sistema doctrinal fariseo y de los escribas. La propia justificación del hombre resulta de la fe en Cristo Jesús (Ef. 2, 5). En Jesús se ha manifestado la justicia de Dios, la nueva ley (Rm. 5, 5).

Es en la carta a los Romanos donde encontramos con mayor claridad la temática de la justicia relacionada con la salvación o la justificación con base en la fe (Rm. 1, 16 - 17). Ella se entiende en dos esferas, la justicia de Dios para con los hombres y la del hombre en cuanto es declarado justo por la justicia divina por su fe y su obediencia filial⁴⁹.

Concluimos notando que la justicia en la Biblia tiene dos connotaciones diferentes. De una parte, “la justicia designa una relación no primariamente con norma ética o jurídica, sino con la comunidad; indica una actitud fiel, leal y constructiva respecto de la

⁴⁸ AA.VV. Universidad y Justicia. p. 138.

⁴⁹ GRANADOS, Juan Manuel y los demás. Justicia social... pp. 38 – 39; SPINETOLI. “La justicia en la Biblia”, pp. 241 – 250; DESCAMPS, A. “Justicia”. En: LEON-DUFOUR. Vocabulario de teología bíblica. pp. 502ss. NORATTO. “La justicia occidental es cristiana...” p. 73.

comunidad y no tanto obediencia a unas normas”⁵⁰. De otra parte, “la justicia indica una condición óptima de la comunidad, un estado de salud comunitaria, por la que el individuo se encuentra viviendo en una red de relaciones públicas armoniosas y benéficas (fruto de una relación armoniosa con Dios), manifiesta `un orden comunitario`”⁵¹. Por eso, la justicia no se refiere a normas abstractas y absolutas, sino más bien a la relación del hombre con Dios y con sus semejantes.

⁵⁰ NORATO. “La justicia occidental es cristiana...” p. 66 – 67. También está desarrollado ampliamente en Bonora, A. “Justicia”. En: ROSSANO, P. RAVASSI, G., GIRLANDA, A. Nuevo Diccionario de teología bíblica, Madrid: Paulinas, 1991, pp. 980 – 981.

⁵¹ NORATO. “La justicia occidental es cristiana...” p. 66 – 67. También está desarrollado ampliamente en Bonora, A. “Justicia”. En: ROSSANO, P. RAVASSI, G., GIRLANDA, A. Nuevo Diccionario de teología bíblica, Madrid: Paulinas, 1991, pp. 980 – 981.

2. COSMOVISIÓN Y ANTROPOLOGÍA ESCATOLÓGICAS PARA LA SOTERIOLOGÍA HISTÓRICA

2.1. GENERALIDADES SOBRE LA ESCATOLOGÍA

Antes que nada, urge señalar que el término escatología ha levantado y levanta fuertes discusiones y debates. Gressmann asume la escatología como “un gran complejo de ideas coherentes, como fondo de diversos elementos cósmico-mitológicos de expectación del futuro, en el que se hubieran inspirado los profetas”⁵². Von Rad destaca que acerca de la palabra escatología, “se levantan voces provisoras exigiendo, con razón, que se precise ese concepto, y que se aplique solamente a un fenómeno determinado y muy señalado. (Pero) todavía hoy estamos muy lejos de un acuerdo sobre lo que debe designarse como escatológico”⁵³.

En este trabajo se concibe la escatología como el discurso teológico que se ocupa de la finalidad del mundo y de la vida individual; también como el discurso acerca del devenir del hombre, de la historia y del cosmos, que apela a una nueva concepción de estas realidades y a un nuevo inicio de una nueva época de paz, de justicia y de esperanza, en la que se cumplan todas las promesas de Dios según la religión judía: el nuevo obrar histórico de Yhwh y una nueva hora para su pueblo⁵⁴. Esta esperanza y todo lo que ella abarca es lo que hoy en día se conoce como escatología.

Anteriormente, la escatología consistía en estudiar exclusivamente las cosas que le sucederían a cada persona después de la muerte⁵⁵ y a la humanidad al final o después de la historia, algo a veces tan alejado de la realidad cotidiana, esto ha sido objeto de la crítica moderna que advierte cómo el cristianismo se dedicaba únicamente a atraer la atención de los fieles hacia las cosas del cielo, asustándolos y distrayéndolos de las cosas verdaderamente importantes, en medio de las cuales el hombre vive su historia y

⁵² Gressmann citado en: VON RAD, Gerard. Teología de la Antigua Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca: Sígueme, 1972, pp. 149 – 150.

⁵³ Ibid. p. 150.

⁵⁴ Ibid. p. 148.

⁵⁵ La escatología platónica: Bultmann. Jesucristo y mitología. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970, p. 36-37.

hace del futuro un presente y del infierno el paraíso, porque “el infierno es la carencia de esperanza”⁵⁶.

Contraponiendo las visiones ultimistas y apocalípticas, Moltmann apunta impávido que si la escatología fuera esto y sólo esto, entonces sería preferible dejarla a un lado “porque las ‘últimas cosas’ echan a perder el gusto por las ‘penúltimas cosas’, y el ‘final de la historia’ – soñado o anhelado – le priva a uno de la libertad para aprovechar las numerosas posibilidades de la historia y nos arrebatara la tolerancia hacia lo inacabado y lo provisional que hay en la historia”⁵⁷. Ante eso, Marx aboga por una sociedad igualitaria en la que el pueblo asume el control de manera benéfica, no solamente de los medios de producción, sino también de todos los aspectos de la vida. En los tiempos modernos, se identifica la escatología con el tiempo de pensar el devenir del hombre, de la historia y de la sociedad. Ahora “la escatología cristiana tiene que intentar llevar esperanza al pensar profano, y llevar el pensar profano a la esperanza de la fe”⁵⁸.

El enfoque escatológico que estamos dando a nuestra reflexión, en lugar de centrarnos únicamente en lo que ocurriría al final de los tiempos, hace referencia a lo que implicarían estos sucesos, la expectación que conllevarían y lo que el cristianismo propondría como motivo de esperanza para un obrar cristiano conciso, lejos de la alienación, de la indiferencia y del escepticismo.

Quisiéramos acá traer a colación aseveraciones de Moltmann que juzgamos de trascendental importancia: “1. La escatología no puede ser un reportaje de la historia futura; 2. La escatología no puede ser la extrapolación del futuro a partir de la historia; 3. La escatología formula la anticipación de la historia en medio de la historia; (y) 4. La escatología histórica es posible y necesaria sobre la base de la historia escatológica de Jesucristo”⁵⁹.

⁵⁶ MOLTMANN. Teología de la esperanza. p. 40.

⁵⁷ MOLTMANN. La venida de Dios. Escatología cristiana. Salamanca: Sígueme, 2004, p. 14.

⁵⁸ MOLTMANN. Teología de la esperanza. p. 41.

⁵⁹ MOLTMANN. El futuro de la creación. Salamanca: Sígueme, 1979, p. 69.

2.2. ESCATOLOGÍA EN EL MUNDO BÍBLICO

2.2.1. La escatología en los escritos veterotestamentarios: nuevo obrar de Yhwh en la historia y una nueva creación

En la biblia hebrea, los términos *aharit* (final), y *aharit yamin* (fin de los tiempos) originalmente, hacían referencia a un futuro más o menos distante, a un futuro relativamente próximo o terrenal, y no al sentido cósmico que adoptaría más tarde su ulterior traducción griega en la septuaginta por escatología.

En griego el término escatología aparece ya en Homero, significando ‘en los extremos’, ‘en los límites’, como indicación de finitud, límite más allá del cual no hay nada, el luchar en el borde o extremo de la batalla, los lugares más lejanos; siempre como indicación de limitación espacial, extremo del campo en el que se desarrolla la acción⁶⁰. Aquí se emplea este término para indicar los bordes o las fronteras de un determinado lugar, para referirse al igual que Homero a aquellos que, como los etíopes, los postreros de los hombres, habitan en los extremos del mundo. El vocablo escatología habría sido introducido más o menos desde fuera en el Antiguo Testamento, pues no encontramos en él una correspondencia precisa y exacta. “Lo característico del mensaje profético es su centralidad, su espera de algo próximo. En este estado de cosas es donde debe acreditarse el empleo del concepto de escatología”⁶¹. Esto vale en el Antiguo Testamento y en la Biblia en general. Siendo así emplearemos el concepto de escatología como lo hace, “para designar lo particular de los profetas, a diferencia de los anteriores portavoces de la fe en Yavé, y a diferencia de los apocalípticos posteriores”⁶².

A lo largo de su desarrollo, la cultura judía elaboraría dos corrientes escatológicas continuamente opuestas. Una concepción que evocan los profetas, ésta habla de las esperanzas futuras y específicas de campesinos pacifistas de carácter no militar (Is. 51, 3; 2, 4; Os. 2, 18). La otra, trata de las esperanzas de futuro de los guerreros, relativas al día en que Yhwh, Dios de los ejércitos, pondría en manos de Israel a los enemigos, en el sentido de las predicaciones monárquicas de salvación. Por eso Max Weber, que ha sabido exponer con gran exhaustividad esta compleja duplicidad, nota que “el día de

⁶⁰ HOMÈRE. L’Illiade: X, 306; XI, 8; XI, 524; XX, 328, 434; L’Odyssée: V, 238.

⁶¹ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 151.

⁶² MOLTMANN. Teología de la esperanza. p. 165.

Yahvéh era a los ojos de los guerreros, naturalmente, un día de terror (Is. 22, 5), para los enemigos de Israel, no para Israel (Am. 5, 18). Al lado de esta concepción aparece otra, más pacifista, lo consideraba como un día de alegre banquete sacrificial (Sof. 2, 10 – 17; 3, 15, 19 – 20)⁶³.

He aquí dos escatologías: una pacífica, aglutinada en torno a las ideas del Hijo del Hombre⁶⁴, que llegará a desarrollarse hasta niveles cosmológicos⁶⁵; otra, guerrera, político-terrenal, que se centrará en la idea de un Messiah, un líder militar – nacionalista ungido por Yhwh, un rey de la dinastía de David, quien habrá de dominar las naciones. Ambas escatologías, enmarañadamente sincretizadas, pasarían al cristianismo occidental. En ese sentido, las posibilidades políticas del doble dispositivo escatológico se multiplicaban.

“la plasticidad ideológica del cristianismo ha superado la de cualquier otro legado espiritual de la historia (...) Pero el alto grado de plasticidad ideológica del cristianismo se debe a la incoherencia básica – enraizada en su doble origen judío y helénico – enmascarada sólo por el obstinado eclecticismo que lo caracteriza: la contradicción fundamental del cristianismo – el mito del hombre-Dios y del reino celeste-terrenal”⁶⁶.

Las predicaciones de los profetas veterotestamentarios estarán cargadas de la influencia persa y helenista. La profecía es el vehículo principal a través del cual se irán formando los conceptos de escatología, mesianismo y apocalipsis. Como lo señala acertadamente Von Rad, se observa algo nuevo en los profetas: “una preocupación, hasta entonces no conocida, por estar a la escucha de los grandes movimientos históricos y mutaciones del momento presente. La totalidad de la predicación está caracterizada por una movilidad

⁶³ WEBER, Max. Ensayo sobre la sociología de la religión. Vol III, Madrid: Editorial Taurus, 1988, p. 260; MARIO, Gutiérrez J. la esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana. Santafé de Bogotá: Facultad de teología PUJ, 1998, p. 58.

⁶⁴ MOLTMANN. La venida de Dios... p. 199; Teología política. Ética política, pp. 90 - 100.

⁶⁵ En las tres perspectivas fundamentales de la escatología, Mario Gutiérrez aborda una que es teleológica en la perspectiva escatológica cósmica en que afirma: el mundo no será destruido, sino transformado. Es el mismo mundo, el que sin perder su identidad llega a su fin previsto y asignado en el comienzo mismo, p.45.

⁶⁶ PUENTE, Gonzalo Ojea. Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1991, p. 302.

increíble para prepararse a los nuevos fenómenos históricos.”⁶⁷. Resultado de este proceso, es la coexistencia de ideas y creencias alternativas, incluso excluyentes de tales conceptos; sólo mucho más tarde llegarían los teólogos a armonizar tal sincretismo en un sistema más o menos coherente de la septuaginta y de la escatología hebrea. Así, en esta óptica, la escatología terminaría siendo considerada nada menos que la ciencia teológica que trata de las cosas últimas (ta eschata), cosas que ya no están en el extremo o límite de un mundo finito, una postura que influenciaría a la escatología cristiana occidental.

Respecto a la escatología veterotestamentaria, sea pacifista o mesiánica, se nota en ella la esperanza por un mundo mejor y diferente del presente que va surgiendo dentro de la misma historia, todo tiene un comienzo y un fin. Desde Abraham, Dios tiene un propósito, que es la salvación del hombre; de ahí que le hace unas promesas cuyo cumplimiento ha de venir en la continuidad y discontinuidad de una realidad diferente, de un mundo próspero, una tierra fértil donde corre leche y miel. Dios asegura que se restaurará la dinastía de David (Am. 5, 15). Sin embargo, la intervención de Yhwh en la historia de la humanidad, y del mundo diferente prometido por él, es transhistórica. Fue eso lo que llevó a los profetas preexílicos a escatologizar la promesa⁶⁸ y la historia (Ag 2, 6 – 7; Is. 52, 2ss.)⁶⁹.

Uno de los denominadores comunes de la escatología profética es “la recobrada intimidad del hombre con Dios, enunciada con las fórmulas de pertenencia recíproca ya acuñada por P: `yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo` (Jer. 24, 5 – 7; 31, 33; Is. 55, 3; Ez. 36, 28)”⁷⁰. Tal es la salvación escatológica e histórica que Yhwh reservó para su pueblo, esto es, la normalización de las condiciones de vida aquí en la tierra⁷¹. En el marco escatológico profético, junto a la esperanza en la promesa, va emergiendo la salvación como símbolo de la nueva creación en el sentido de que “la acción salvífica divina será portadora de un nuevo David y nueva Sión, de un nuevo éxodo y nueva

⁶⁷ VON RAD. Teología de la Antiguo Testamento II... p. 148.

⁶⁸ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. La pascua de la creación. Escatología. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996, p. 50.

⁶⁹ VON Rad. Teología del Antiguo Testamento II... pp. 148 - 155.

⁷⁰ RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p. 50.

⁷¹ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 264.

alianza, de un nuevo corazón y una humanidad nuevos, de unos cielos y tierras nuevos”⁷²; todo esto es la escatología⁷³. Esta nueva creación o lo ‘nuevo’ es un hecho importante en la definición de lo escatológico profético y le confiere una dimensión inmanente y transhistórica a la escatológica profética.

Lo anterior permite notar que la escatología veterotestamentaria debe contextualizarse históricamente. El mensaje escatológico de los profetas no puede entenderse a partir de un complejo de ideas míticas o específicamente cúlticas, ni tampoco partiendo de la experiencia de un desengaño, sino solamente partiendo de la singularidad del pensamiento histórico de los israelitas, del que los profetas participaron al máximo, y que ampliaron con una nueva dimensión, gracias a su anuncio de una actuación histórica de Yhwh totalmente nueva. Este mensaje está en las realidades y tradiciones de la elección, del éxodo, de la alianza, de David y de Sión. Tal concepción de lo escatológico difiere del antiguo modo de entenderlo que no presupone un ‘complejo de ideas’ de esperanza escatológica determinada, del que se hubiera alimentado la predicación de los profetas; por tanto, tampoco existe un ‘esquema’ escatológico que les fuera dado de antemano. El fenómeno de lo escatológico se simplifica; se reduce al hecho, ciertamente lo más revolucionario es que los profetas ven venir sobre Israel un nuevo obrar de Yhwh que resta actualidad a las antiguas disposiciones histórico – salvíficas. La causa hay que buscarla, primeramente en la misma historia; en segundo, lugar hay que buscarla también en el conocimiento de Yhwh del que ese Israel de la época de los reyes se había separado ya hacía tiempo⁷⁴.

2.2.2. Escatología en los escritos neotestamentarios

El tema de la escatología en el Nuevo Testamento y en las comunidades primitivas desempeña un papel de colosal importancia porque el cristianismo, desde sus orígenes en el evento Jesús de Nazaret, tiene un carácter escatológico. La aparición de Jesús como Mesías desde la Encarnación, la inauguración de su vida pública con el bautismo

⁷² RUIZ DE LA PEÑA, La pascua de la creación. Escatología. p. 50; MOLTMANN. Esperanza y plenificación del futuro. Salamanca: Sígueme, 1971, p. 289ss; Mario Gutiérrez, La esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana, p. 61; VON RAD. Teología del AT II. p. 149. La escatología profética en la teología política. Ética política de Moltmann, p. 80; es una espera del futuro mundo nuevo en el que ‘Dios será todo en todos’ y ‘nadie tendrá necesidad de enseñar a los demás, pues todos ellos le verán cara a cara’.

⁷³ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 149.

⁷⁴ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... pp. 154 – 156.

por Juan en el Jordán⁷⁵, el regreso del Espíritu que se había extinguido, dan al acontecimiento “carácter escatológico”⁷⁶; su predicación, su pasión, su muerte y su resurrección así como el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento forman parte de lo que es la escatología neotestamentaria.

Es cierto que en la teología judía sobre los días del Messiah no siempre se incluye la era escatológica adecuada, pero se podría entender escatológicamente la experiencia de Jesús, su bautismo y el hecho de ser poseído por el Espíritu de Dios para el servicio del mismo, “Dios lo toma a su servicio, lo equipa y lo autoriza para ser su mensajero y el inaugurador del tiempo de salvación”⁷⁷. En el Nuevo Testamento, este punto de vista es en cierto modo representado a través de la aparición del Messiah en la persona de Jesús de Nazaret y el cumplimiento⁷⁸ ‘casi parcial’ de las profecías del Antiguo Testamento sobre la venida de un Messiah para restablecer el trono de David y el estado de consumación del futuro en el presente. Esto puede verse en cuarto evangelio. Aquí “el fin ya es presente, pero este presente no es el fin... En suma, la acentuación del *ya* no induce la abolición del *todavía no*”⁷⁹.

La Nueva Alianza señala el período mesiánico en estrecha relación con el proceso estrictamente escatológico del judaísmo. Entre los dos mundos, la distinción se basa en la conciencia de la diferencia de calidad entre dos etapas, una más espiritual, y otra no.

⁷⁵ Aquí el sentido escatológico del bautismo de Jesús aparece con claridad en los pasajes de TestLevi 18, 6ss, Judá 24, 2ss, de los testimonios de los doce Patriarcas: el que se abrieran los cielos, la revelación de la santidad desde el templo de gloria, la voz celestial del Padre, la proclamación de la gloria de Dios, el derramamiento y el ‘descanso’ del Espíritu que desciende, del Espíritu de gracia, de entendimiento y de santificación, así como también el del don de la filiación: he aquí una múltiple circunlocución para describir la plenitud de los dones escatológicos de Dios y la aurora del tiempo de salvación: JEREMÍAS JOACHIM. Teología del Nuevo Testamento. Vol. I, 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 70 – 71.

⁷⁶ JEREMÍAS JOACHIM. Teología del Nuevo Testamento, p. 70.

⁷⁷ Ibid. p. 73.

⁷⁸ En la esfera del cumplimiento de todas las promesas del AT en Jesús de Nazaret, los evangelistas lo expresan escribiendo que “el tiempo se ha cumplido” (Mc 1, 15); “la escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy” (Lc 4, 21); “no he venido a abolir (la ley), sino a cumplir (la)” (Mt 5, 17). El primer evangelista va jalonando su texto con los sucesivos ‘cumplimientos’ efectuados a lo largo de la vida de Jesús (1, 22, 2, 15; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4). ‘cumplir’, ‘cumplimientos’ son, pues, términos clave que significan no sólo la ejecución, verificación, convalidación, etc., de lo esperado, sino también el índice de su cabal medida. Ruiz de la Peña. La pascua de la creación. p. 90; G. DELLING, ‘Pleróo’. En: TWNT VI, 289 – 296; SCHNACKENBURG, “Eschatologie...”. 1089; TREVIJANO. “La escatología del evangelio de san Mateo”. En: Burg, 1968, p. 9ss.

⁷⁹ RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p. 107.

Al lado de la visión histórica, algunos escritos neotestamentarios por espiritualizar todo el círculo de ideas mesiánicas, se vuelven muy sensibles a su afinidad con el contenido más alto de la eterna esperanza iniciado por el padre de la fe, Abraham. En consecuencia, el Nuevo Testamento tiende a identificarse con estas dos etapas judaicas, para encontrar la era que ha de venir en el presente. En algunos casos, esto supone la forma explícita en la creencia de que grandes transformaciones escatológicas ya han comenzado a tener lugar a través de Jesús de Nazaret, y que los creyentes ya han alcanzado al menos una escatología parcial en la que disfrutaban de privilegios de ser sus beneficiarios a través de Jesucristo.

Por lo tanto, el actual reino de Jesús y su enseñanza son una realización en la historia del reino de Dios y la materialización del mensaje profético del Antiguo Testamento. Al respecto, Ruíz de La Peña asegura que el reino de Dios no remite primariamente a algo que está en el cielo, sino a lo que Dios está obrando en la tierra. Los discursos del Bautista (Lc, 3, 1 - 18) y de Jesús mismo dan a entender que el reino se realiza en la tierra⁸⁰. En Jesús esto es “más reiterativo, abrumador, asoma ya una nítida vibración escatológica”⁸¹. Con el apóstol Pablo se ha producido un preludio del juicio final y la resurrección⁸² de los muertos inaugurada por Cristo. La vida es Espíritu, el primer fruto del celeste estado que está por venir.

La referencia griega a lo escatológico como situación límite cobra importancia en el Nuevo Testamento. Sin embargo, aun cuando esta noción de extremo llega a la conciencia, es la nada la que sustituye a la representación más común, según la cual el

⁸⁰ Según Ruíz de la Peña, el presentismo, que estipula que en el equilibrio entre dos momentos se despliegue lo escatológico, parece romperse en el cuarto evangelio a favor del presente. No en vano Dodd ve en Juan el testimonio genuino de la visión escatológica de Jesús. El ahora ya, que encontráramos en los escritos paulinos, cobra en el último evangelio un rango hegemónico. No sólo la vida eterna se posee ya ahora por la fe (3, 15 - 16.36; 5, 21.24.40; 11, 25s; 17, 3), sino que acontecimiento tan típicos del término de la historia como la parusía (14, 18 - 20), la resurrección (5, 25; 11, 24s) y el juicio final parecen anticiparse en ese ahora. P. 106.

⁸¹ Ibid. p. 90; JEREMÍAS JOACHIM. La teología del Nuevo Testamento. pp. 59 - 66.

⁸² Sobre este tema de la resurrección hubo fuertes discusiones entre Jesús, los fariseos y los saduceos que unos creían en la vida después de la muerte y otros no. Pero según la mentalidad judía heredada del Antiguo Testamento, aunque existiera varias interpretaciones y no era tan explícito, cuando se habla de la resurrección se hacía mención a la restauración nacional o del pueblo (Ez 37, 1 - 14), a la renovación de la vida y la obra de Dios. Cfr. MARIO GUTIÉRREZ. La esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana. pp. 68 - 69ss.

estado actual sigue recayendo y la escatología histórica de los profetas, e incluso de Juan el Bautista y de Jesús entra en crisis. Pero no hay que perder de vista la existencia de la conciencia de los creyentes respecto al ‘último día’, a los ‘plenitud de los tiempos’ y a ‘la consumación del tiempo’ que se espera en el futuro (Mt. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20; Jn. 6, 39. 44. 54; 12, 48, 1Cor. 10, 11; 2Tim 3, 1; Hb. 1, 2; 9, 26; 1Pe 1, 5. 20; 1Jn 2, 18). En este sentido, el interés escatológico de las comunidades primitivas no era algo marginal en su experiencia religiosa, sino que constituía el centro de su inspiración y aspiración basada en la fe. Así, el mundo no viene a ser el producto de un desarrollo natural, sino más bien de una irrupción divina que detiene el proceso de la historia, fruto de la cual en el Nuevo Testamento va creciendo la doctrina soteriológica en estrecha interacción con la esperanza escatológica muy próxima. Se trata de un futuro que se está realizando en el presente de la historia. Aquí hay una compenetración de la esperanza veterotestamentaria con la neotestamentaria.

El Nuevo Testamento desarrolla significativamente las ideas escatológicas judías y veterotestamentarias. Crea todo un sistema que permite revelar la novedad esencial del espíritu escatológico sobre la esperanza del antiguo pueblo de Israel y del destino universal de toda especie humana.

2.3. ESCATOLOGÍA DIALÉCTICA DEL MUNDO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

La modernidad y la posmodernidad se caracterizan por una fuerte afirmación del espíritu humano en la búsqueda de ser y de estar en el mundo. Dicha búsqueda ha llevado al hombre a preguntarse sobre sí mismo, sobre su esencia, su destino, su libertad, sus derechos y el curso existencial del mundo y de la vida: preguntas sobre el devenir del cosmos y del propio ser humano.

Al mismo tiempo que las ciencias positivas amplían el alcance de sus explicaciones, se asiste a un creciente interés teológico por cuestiones existenciales relativas a la escatología bíblico-teológica. La modernidad es testigo de búsquedas escatológicas, como el evolucionismo con su interpretación de la existencia del mundo y de la historia; el materialismo histórico de Karl Marx con su ideal de un futuro mejor para la

humanidad y una sociedad igualitaria sin castas (escatología intraterrena); la previsión y la programación del futuro promovidas por la tecnología contemporánea. Se trata de teorías que han merecido dentro del pensamiento teológico una mayor atención, todo para fomentar la esperanza y el compromiso con la historia. La meta de la escatología teológica moderna es “el reino de Dios y la gloria divina; y en la escatología secularizada moderna es el reino de los hombres y la patria de la identidad humana”⁸³.

La escatología moderna y contemporánea está marcada por el existencialismo y la antropología de la apertura del hombre a un futuro humanizado, cuya posibilidad presupone la continuidad y la novedad en la existencia humana, porque ningún ser humano se sentiría interpelado por un futuro totalmente extraño y ajeno al presente. “El futuro ha de ser, en suma, realización de lo virtualmente presente, eclosión de lo actualmente gestado, despliegue del potencial dinámico incluido en la forma actual de lo real. Y si no es eso, no es futuro humano”⁸⁴.

Moltmann cree que “el futuro esperado constituyó para la modernidad nuevo paradigma capaz de trascender la historia”⁸⁵. La escatología pasa acá a ser el factor de novedad que da al futuro un carácter transcendental para que haya un futuro humano auténtico. Un futuro sin novedad sería una mera extrapolación del presente y un presente sin continuidad sería la negación pura y simple del futuro. Este futuro esperado, a su vez, da sentido a la vida dentro de la historia.

La escatología marxista parte de la fe en el progreso social y la utopía moderna, que se “describe irreverentemente como hija bastarda de la fe bíblica en el Reino”⁸⁶, que funda su salvación en la ciencia y la tecnología. Al respecto, Moltmann constata que “del plan salvífico de Dios se pasó al progreso de la historia”⁸⁷. Aquí entraron en el escenario social las nociones de libertad, de igualdad, de dignidad humana, de los derechos humanos, con la recuperación de la democracia y la creación de la sociedad de naciones

⁸³ MOLTMANN. La venida de Dios. Escatología cristiana. p. 182.

⁸⁴ RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p. 5 – 6.

⁸⁵ MOLTMANN. “La teología ante el proyecto escatológico de la modernidad”. *En*: Colecciones de teología. Barcelona: 1997, p. 258.

⁸⁶ BRUMER. Christentum und Kultur. Zurich, 1979, p. 82; RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p.7.

⁸⁷ MOLTMANN. “La teología ante el proyecto escatológico de la modernidad” p. 258.

para garantizar la paz. Pero paulatinamente, se fueron incrementando los regímenes tecnocráticos y militares que agravaron las amenazas de sumergirse en el sinsentido del progreso por el progreso mismo, sin justicia y sin el Dios de la vida. Se camina hacia una profunda crisis generalizada - de confianza, de sentido, del hombre, del mundo y de toda la humanidad -, se tiene una humanidad angustiada, insatisfecha, agitada y sin salida. Todo lo anterior lleva a la crisis de Dios, tal como la denomina Metz⁸⁸.

Lo precedente muestra que la escatología moderna y contemporánea funda su proyecto sobre la utopía que es una esperanza no religiosa de un futuro que lleva a un trascender sin transcendencia. Frente a eso, surgen unas objeciones que estipulan que un mundo que vive sin utopía o sin esperanza está llamado a vivir *a fortiori* sin escatología⁸⁹. Sin embargo, no se puede confundir la esperanza cristiana con la utopía secular, porque esta última tiene como sustrato el cerebro humano y confía en la razón ilustrada y científica; es el cientificismo⁹⁰. Si esto es el fundamento de la utopía, entonces ella está llamada a desaparecer cuando se acabe la era científica.

Pero no se puede afirmar de ninguna manera que la muerte de la utopía moderna significa también la de la escatología cristiana, aunque la afecte significativamente. A propósito de eso, Ruiz de la Peña sostiene que “la muerte del pensamiento utópico no conlleva la del pensamiento escatológico”⁹¹, porque esta muerte abre nuevas posibilidades para la escatología cristiana posterior. Esto depende de la crítica teológica sobre la escatología, así como el compromiso y el testimonio cristiano ante el mundo. Sí, la escatología cristiana puede superar la muerte de la utopía y conferirle un nuevo impulso en un mundo y una cultura incrédulos, en la medida que “los creyentes (estemos) más obligados que los increyentes a `dar razón de nuestra esperanza` (1Pe 3, 13) de forma pública y manifiesta; a nosotros, más que a nadie, (nos) toca conciliar el

⁸⁸ METZ, Johann Baptist. La provocación del discurso sobre Dios. Madrid: Trotta, 1998.

⁸⁹ RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p. 12

⁹⁰ A respecto de eso, Moltmann, La teología ante el proyecto escatológico de la modernidad, pp. 256 – 257, afirma que la razón científica es instrumental, una razón cuyo interés se orienta al provecho y al dominio y que eliminó la antigua razón receptiva, órgano de comprensión, y la todavía más antigua *phrónesis*, razón que se basa en la experiencia. Según Kant en la Crítica de la Razón pura (prologo 2ª Ed.) fundamenta que la razón moderna sólo ve lo que ella misma produce, según su propio proyecto, al forzar la naturaleza a responder a sus preguntas.

⁹¹ RUIZ DE LA PEÑA. La pascua de la creación. Escatología. p. 16.

presente con el porvenir, impedir que se confunda el *ya* con el *todavía no*, lo penúltimo con lo último”⁹². Una escatología bien equilibrada será aquella que articule su discurso bipolarmente: el reino está *ya* realmente presente y operante, si bien *todavía no* ha alcanzado su consumación⁹³. A nuestro juicio, la escatología moderna y contemporánea sería una escatología de la alteridad del hombre, de Dios y de apertura a una transcendencia del hombre hacia Dios a fin de que se realice desde *ya* el reino de justicia, de paz y de esperanza, para que se construya una sociedad justa e igualitaria en la diferencia, para que Dios, el mundo y el hombre tengan su lugar y su reconocimiento digno de cada uno.

2.4. LA CONCEPCIÓN ESCATOLÓGICA DEL MUNDO Y DEL HOMBRE

2.4.1. Un mundo escatológico como sociedad alternativa

Hay varias concepciones del mundo y de la sociedad de acuerdo con el área del saber. Aristóteles consideró a la sociedad como organismo vivo, concepción que Santo Tomás de Aquino había completado y desarrollado como totalidad orgánica propia, base del pensamiento social cristiano; para este pensador en la sociedad los individuos que la componen son partes de un todo, regulado por fuerzas trascendentes. La definición moderna más afín con este trabajo asume la sociedad como sistema justo de cooperación social⁹⁴. También puede verse la sociedad como conjunto de relaciones que se establecen entre los individuos y grupos humanos con la finalidad de constituir cierto tipo de colectividad, estructurada en campos definidos de actuación en los que se regulan los procesos de pertenencia, adaptación, participación, comportamiento, autoridad, burocracia, conflicto, entre otros.

Atestigua Von Rad, que para Israel el mundo “no tiene su unidad en sí mismo, ni tampoco en un ‘principio’, sino solamente en su relación con Dios, en su procedencia de

⁹² Ibid. p. 17.

⁹³ Ibid. p. 26.

⁹⁴ John Rawls da más especificación a la idea de sociedad como cooperación social o un sistema justo de cooperación que perdura a través de los tiempos en donde cohabitan personas libres e iguales y se especifica por tres elementos básicos. La cooperación que se distingue de la simple actividad coordinada. La cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación de reciprocidad y de mutua ventaja, a que éstas son términos que cada persona puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los aceptan. La idea de cooperación necesita que intervenga la idea de la ventaja o bien racional de cada miembro de la sociedad. Liberalismo político, pp. 39- 40.

la voluntad creadora que le mantiene continuamente, y en la meta que Dios le asigna”⁹⁵. El mundo, visto desde la obra creadora de Yhwh, es escatológico y manifiesta su voluntad salvífica. Tanto el mundo como la sociedad son concebidos teológicamente en relación con Dios. Von Rad contrapone la ‘visión religiosa’ y la ‘visión científica’ del mundo. Los profetas se afanaron en llevar la sociedad israelita “hacia la secularización o mundanización”⁹⁶ para vivir bien la Toráh y la Alianza, para vivir la justicia no desde el culto y las peregrinaciones, sino a partir de la relacionalidad con el próximo que lleva a la relacionalidad con Dios, pero “la sola relacionalidad entre hombres muchas veces genera contradicciones y trastornos sumamente graves que rompen violentamente la vida, hasta en su mismo estado psíquico y somático; conduce a la destrucción de la unidad de la creación y de la humanidad”⁹⁷. A Dios le interesa el amor y la fraternidad. Lo que buscaron los profetas fue un mundo diferente y una sociedad alternativa. En el lenguaje cristiano, hablaríamos de una sociedad escatológica y un mundo escatológico.

Es posible desarrollar una reflexión sistemática que pueda en el primer intento diseñar una sociedad escatológica o relacionar la escatología con la sociedad. En la autocomprensión de Dios y del hombre, la revelación no nos proporciona una visión del mundo o de la sociedad, lo que nos ofrece es una descripción de la visión del mundo en cuanto el hombre se relaciona con Dios y en cuanto también él se pregunta “por sí mismo en sus relaciones sociales, corporales e históricas con el mundo y conquista su sí mismo por diferenciación frente al mundo externo y por su reflexión con base en sus objetivaciones”⁹⁸.

Como los profetas que nos precedieron, buscamos implantar un mundo diferente y una sociedad alternativa, en la que el ser humano viva la libertad, la igualdad, la unidad en la diversidad, la participación activa y la justicia. De esta manera, instauraríamos, por así decirlo, un nuevo orden escatológico querido por Dios desde la creación que precede la venida histórico – salvífica del reino de Dios⁹⁹, un nuevo orden socio-económico,

⁹⁵ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 457.

⁹⁶ Ibid. p. 442.

⁹⁷ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento I. Salamanca: Sígueme, 1993, p 204ss y Teología del Antiguo Testamento II... p. 449ss

⁹⁸ MOLTMANN. Teología De La Esperanza. p. 87.

⁹⁹ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 359.

político, cultural y religioso, que fuese capaz de fomentar una sociedad solidaria, ecológica y responsable, racional y justa, adecuadamente educada e informada, para así poder llegar a una sociedad más humana y saludable, con un nuevo espíritu, la nueva Jerusalén¹⁰⁰.

2.4.2. La antropología escatológica para la salvación histórica

En lo que se refiere a la concepción escatológica del ser humano para un mundo escatológico y una sociedad alternativa, seguiremos la reflexión que se ha hecho sobre la concepción de un nuevo mundo. En este apartado, aplicamos al hombre una idea que antes Von Rad, en su esbozo de la concepción veterotestamentaria del mundo y del hombre y la fe cristiana, había aplicado al mundo, afirmando que “Israel no llegó a ver en su totalidad la plena mundanidad de la creación. Probablemente ocurrió algo semejante con su imagen del hombre (...) éste está siempre en relación con Dios e inmerso en una historia con él”¹⁰¹. De eso concluimos que el hombre del que se habla no es por lo general ‘el hombre’, sino un sujeto perteneciente a una sociedad determinada, en relación de igualdad con sus semejantes y de obediencia a su creador.

Empero, eso no significa que Israel no hubiera llegado a ver de manera clara el fenómeno ‘hombre’. Por eso Von Rad añade que “sin embargo, la mundanidad del hombre y la mundanidad cruel de los poderes a los que el hombre se siente entregado, son signos de una visión que ha renunciado por completo al punto de vista específicamente religioso”¹⁰². Aquí como en el tema de la creación, parece suponerse que la visión teológica del hombre y del mundo impide su real conocimiento. Gn. 1 – 11 había expresado una verdadera plétora de conocimientos antropológicos, y su cercanía con nuestra antropología.

Al mismo hombre concebido teológicamente por los profetas desde un humanismo iluminista en relacionalidad, le otorgamos una antropología que encontramos en John

¹⁰⁰ Estos términos: Israel escatológico, mundo escatológico, nuevo orden escatológico, sociedad escatológica se encuentran desarrollados en varias partes de VON RAD. Teología del AT II. Pero algunos especialmente en pp. 349 – 380, en las que trata de los profetas del fin del periodo persa y los vaticinios de la nueva Jerusalén.

¹⁰¹ Ibid. p. 448.

¹⁰² Ibid. p 448.

Rawls. Se trata de la concepción política de la persona como hombre libre e igual, poseedor de la capacidad moral para tener un sentido de la justicia y una concepción del bien y autocrítico para formular juicios responsables para unos fines sociales provechosos¹⁰³. La historia de Dios es la historia de la salvación que se convierte en la historia del hombre en relación con Dios y los demás.

Queda claro, entonces, que los discursos e intentos anteriores ponen en el centro a la persona; al hablar de la justicia, la sociedad, la política y la cooperación apelan a la idea fundamental del hombre, porque es él el centro al que tiende todo como está afirmando la doctrina social de la Iglesia, “toda la vida social es expresión de su inconfundible protagonista: la persona humana”¹⁰⁴. Por eso, hay muchos aspectos con los cuales se puede entender la naturaleza del ser humano. Al decir de Rawls en *Liberalismo Político*, el ser humano es *homo politicus, homo oeconomicus, homo ludens y homo faber*¹⁰⁵, es necesario agregar que también el ser humano es *homo religioso*.

Desde la teología bíblica, la Alianza implica un compromiso mutuo. Por ello se asegura: “seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios” (Ez 36, 29). Con esto, Dios está creando un pueblo escatológico capaz de ejecutar los mandamientos con fe y obediencia, para entrar en el proyecto salvífico (Ez 34, 25; 37, 26). Aquí salta a la vista el hecho de que “la obra salvífica de Yhwh consiste sobre todo, (en los profetas como Jeremías y Ezequiel), en que Dios capacita al corazón humano para una obediencia perfecta, merced a una intromisión, por decirlo así, en ese corazón”¹⁰⁶. Para hablar de la dimensión antropológica de la salvación histórica, Jeremías y Ezequiel descienden a detalles mucho más antropológicos con la efusión del Espíritu divino, identificando el fruto de la acción humana con la obra divina, eso lo que llamamos reino de Dios.

¹⁰³ RAWLS. Liberalismo político. pp. 51- 56.

¹⁰⁴ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la doctrina social de la Iglesia, nº 106

¹⁰⁵ RAWLS. Liberalismo político. p. 41 – 42.

¹⁰⁶ VON RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 294.

3. LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICAMENTE EQUILIBRADA

3.1. JOHN RAWLS Y SU TEORÍA DE LA JUSTICIA

John Rawls nació el 21 de febrero de 1921 en una familia rica de Baltimore y falleció el 24 de noviembre de 2002 en Lewiston. En Princeton termina con un doctorado en filosofía en 1949. En 1971 publicó su obra maestra *A Theory of Justice*, que fue traducido al francés en 1987 y al español por el Fondo de Cultura Económica (México) en 2000. Esta obra va suscitando muchos debates y críticas: los ultra-liberales la encuentran a la extrema izquierda y los socialistas en la extrema derecha. De 1971 a su muerte, John Rawls animó muchas conferencias y publicó muchos libros, artículos y obras colectivas para explicar su Teoría de la justicia.

Rawls es considerado como un clásico e imprescindible autor de la filosofía política. Él leyó a Aristóteles y a los clásicos de la filosofía política anglosajona. Su concepción moral encuentra su origen en Emmanuel Kant. Rawls critica al utilitarismo heredado de Bentham y de Stuart Mill. Contra esta doctrina, propone una solución original para conciliar la justicia social como equidad y el liberalismo. La teoría rawlsiana con sus limitaciones, es una teoría muy valiosa en la filosofía política, tal como el mismo Rawls lo asegura: “lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant... (y) esta teoría parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo dominante tradicional”¹⁰⁷.

Para proponer una concepción de la sociedad que favorezca la superación del individualismo metodológico y el economicismo propios del neoliberalismo. Rawls nos propone “la idea de sociedad como sistema justo de cooperación fundamentada en la reciprocidad”¹⁰⁸, que permite, a su vez, superar el particularismo y el etnocentrismo propios de algunos comunitarismos. Rawls señala el “constructivismo político”¹⁰⁹ como

¹⁰⁷ RAWLS. Teoría de la justicia. pp. 9 – 10 y 24.

¹⁰⁸ RAWLS. Liberalismo político. pp. 39 – 45.

¹⁰⁹ Ibid. pp. 15, 101 – 131.

camino para establecer principios generales de justicia que respondan a la pluralidad religiosa, moral y cultural que son resultados del consenso traslapado.

Estos principios de justicia tienen al menos ciertas afinidades con la opción preferencial por los pobres como criterio evangélico de acción y discernimiento, afinidad que encontramos en el mínimo social y en el principio de diferencia¹¹⁰ de John Rawls.

Consideramos que estos son los rasgos mínimos que debe tener una teoría de la justicia para poder integrarla en un trabajo teológico. Nuestro propósito no es de criticar teológicamente al pensamiento de Rawls, sino más bien de acercarnos a su teoría de la justicia como equidad desde la teología. Así no podemos hablar del Reino de Dios sin abordar la sociedad, es en ella donde se estructuran de una manera coherente los diferentes componentes sociales, cada uno con su doctrina, éste es el punto de partida para la justicia.

3.2. ESTRUCTURA DE BASE: OBJETO DE LA JUSTICIA

Para Rawls, “el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”¹¹¹. La problemática central para nosotros es el modo como las instituciones sociales deben ser organizadas. Toda sociedad en la medida en que presenta una cohesión y cooperan los miembros, propone una cierta concepción de la justicia. En otros términos, toda asociación de personas, apela a los principios implícitos de organización que determinan los roles, las reglas, así como las responsabilidades de cada ciudadano que la compone.

Se trata de crear una sociedad que motive el reconocimiento de la persona, como lo preconizan la doctrina social de la Iglesia, la Conferencia Episcopal de Colombia y la ONU, en la declaración universal de derechos humanos. Hay coincidencia en “el

¹¹⁰ RAWLS. Teoría de la justicia. pp. 67 – 72.

¹¹¹ Ibid. p. 20.

reconocimiento fundamental de la igualdad dignidad de todos los hombres”¹¹² y el respeto de los derechos de cada uno: derecho a la vida, a la diversión y a gozar de sus bienes, derecho a la libertad de acción y de expresión, derecho a la libertad religiosa, derecho de creencia y de opinión política. Esta sociedad se basa en “la protección de (estos) derechos humanos esenciales”¹¹³. Este reconocimiento y respeto de derechos, de libertades y de deberes permite a esta sociedad jugar un papel políticamente significativo como modelo según el cual las demás sociedades modernas deben conformarse. Desde esta perspectiva, la justicia política tiene el papel de ordenar, de guiar la actividad política, de asignarle un sentido y una orientación, pues las instituciones tienen la obligación de ser justas.

Las instituciones básicas se definen como “la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales”¹¹⁴. A este propósito, la justicia debe ser aplicada sobre las diferentes clases sociales. Es lo que expresa el destino de la justicia en esta estructura básica, que se aplique en las instituciones y que permita evaluar los aspectos distributivos de esta misma estructura. La sociedad es el lugar de vivir gozando de deberes y libertades y del ámbito de la cooperación social entre los ciudadanos.

Remarcamos con Rawls que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad es de los sistemas de pensamiento”¹¹⁵. Esto muestra que “este concepto (justicia) es tan relativo como el concepto de la verdad”¹¹⁶. Lo que permite sostener la tesis de este filósofo americano es que bien la economía o la teoría sean elegantes, si no son conformes, no responden a los criterios de la justicia y si no son eficientes, serán revisadas, reformadas o abolidas. Más allá de eso, nos encontramos con la otra afirmación, que toca las instituciones y las leyes bien organizadas. Si no son fundadas sobre las virtudes sociales, tarde o temprano, serán desestabilizadas y hasta abolidas porque serán juzgadas de injustas¹¹⁷.

¹¹² CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5. ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948.

¹¹³ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 152 -159; CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5.

¹¹⁴ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 20.

¹¹⁵ Ibid. p. 17.

¹¹⁶ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 3.

¹¹⁷ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 17.

Rawls estima que “lo único que nos permite tolerar una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aun mayor”¹¹⁸. En una sociedad justa y bien ordenada, se considera como definitiva la igualdad de derechos cívicos y de libertades para todos los ciudadanos. En toda sociedad democráticamente organizada, los derechos garantizados por la justicia no son sujetos de negocio político, ni de un cálculo de intereses sociales egoístas. La importancia de la relación entre la constitución política y las principales estructuras socioeconómicas es, sobre todo, expresada a través de la protección legal de la libertad de pensamiento, libertad de expresión y libertad de conciencia. En este mismo orden de idea, la Conferencia Episcopal Colombiana afirma que la sociedad debe garantizar “... la protección de los derechos humanos esenciales y una equidad asegurada en el reparto de los principales medios de subsistencia”¹¹⁹.

La justicia debe regular las relaciones entre la constitución política y el funcionamiento del mercado competitivo. En cuanto a la propiedad privada de los medios de comunicación y de los medios de producción, afirmamos que es preciso reconocer los derechos humanos y realizar de modo dinámico el cumplimiento de los deberes correspondientes.

La estructura de base es el objeto principal de la justicia sociopolítica en una sociedad bien ordenada que se constituye a partir de un consenso traslapado entre diferentes componentes sociales que convergen para discutir y encontrar soluciones o principios especiales que sean de provecho para toda la vida social. El consenso “proporciona un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y define la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social”¹²⁰. Siendo así, diríamos que el contenido del acuerdo sobre estos principios primarios rige la estructura de base en la medida en que hay un condicionamiento de las desigualdades socioeconómicas a favor de los más vulnerables.

¹¹⁸ Ibid. pp. 16 - 17.

¹¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5.

¹²⁰ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 18 y 62.

3.3. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE JUSTICIA COMO EQUIDAD

Desde la Antigüedad hasta nuestros días, muchos pensadores han reflexionado sobre la cuestión de la justicia haciendo alusión al reconocimiento del mérito y de los deberes de cada uno, de acuerdo con lo que es conforme con el derecho positivo (legalidad) o con el derecho natural (legitimidad). En este contexto jurídico, se trata del poder judicial, esto es, la gama de instituciones encargadas de hacer respetar la ley. Así, la justicia es aquello que debe hacerse según el derecho y la razón.

La justicia era considerada por los griegos como la primera virtud cardinal en la medida en que ella exige que se atribuya a cada uno lo que le corresponde. Para Sócrates, la vivencia de la justicia consiste en contemplar la verdad y practicar la racionalidad. Platón, su discípulo, la concibe como la armonía. Aristóteles, alumno de éste, le confiere muchos atributos según los contextos. Generalmente la justicia se ocupa de la repartición proporcionada de bienes, de ventajas y de honores de la *Res publica*. Platón en su *República*, confesaba que no hay una excelente política en una sociedad sin justicia. La justicia no consiste en acaparar lo que pertenece a otro: propiedad, recompensa, empleo, derechos privados, negarse a dar a cada quien lo suyo.

En la modernidad, J.J. Rousseau la entendió como un sistema de legislación que debe, antes que nada, servir a la promoción y la garantía de la libertad y de la igualdad. En nuestros días, John Rawls la deduce como equidad porque regula la vida social en el orden económico, político y cultural. En este sentido, la justicia en Rawls se define como “un equilibrio adecuado entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social”¹²¹.

Al decir de la Conferencia Episcopal Colombiana, la justicia “es entendida no sólo como un conjunto de leyes y procedimientos con los cuales se regula el comportamiento de la sociedad, también debe incorporar una cultura cívica y responsabilidad social dentro de un entorno de tolerancia, solidaridad y respeto de las diferencias, siendo la idea cristiana de derecho y de justicia”¹²². Así, la praxis de la justicia debe desarrollarse

¹²¹ Ibid. p. 19 y 23.

¹²² CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5.

en la sociedad, ella constituye su objeto y su estructura de base. La justicia asegura la reglamentación del funcionamiento constitucional de la sociedad, asimismo de las principales instituciones socioeconómicas y políticas.

En otros términos diríamos que la justicia es la reguladora de la vida social en la medida en que su dimensión política permite manejar problemas de la distribución de las obligaciones, cargos y beneficios relacionados con la cooperación social. La vida en sociedad crea ventajas mutuas para sus miembros, también genera conflictos en la repartición de los ingresos, salarios, gratificaciones de funcionarios y de obreros, en el reembolso de deudas, en el irrespeto de la dignidad del ser humano y de la integridad territorial.

Constatamos que la justicia rawlsiana pone en primer plano la igualdad en la distribución de derechos cívicos y de deberes fundamentales, en segundo plano están las desigualdades de orden socioeconómico. Esta concepción de la justicia tiene como postulado de base que las personas tienen intereses propios, sin embargo admiten la necesidad de ponerse de acuerdo sobre la distribución de ventajas comunes. Esta noción de justicia afecta la buena coordinación, la eficacia y la estabilidad de la vida social. Por eso, Rawls estima que “el papel distintivo de las concepciones de la justicia es de especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas”¹²³.

En este sentido, la justicia como equidad pone acento sobre las nociones de igualdad, de libertad, de derechos, de deberes y de repartición de los ingresos sociales. Todas esas nociones, como hemos mencionando en el capítulo anterior, gravitan alrededor de la persona porque ella está llamada a gozar de un bienestar social y existencial. Cada quien posee un derecho inviolable fundado sobre la justicia, este derecho no puede ser transgredido aun si se busca el bienestar del conjunto de la sociedad. Así, una pérdida de libertad de algunos no sería justa si otros gozan de una mayor felicidad¹²⁴. La teoría sostenida acá es la anti-sacrificial, se trata de una teoría que en lugar de subordinar la justicia al bien, hace lo contrario. Ella subordina el bien a la justicia, en este sentido ella

¹²³ RAWLS. Teoría de la justicia. pp. 20, 23 y 39.

¹²⁴ Ibid. pp. 17 – 18.

se parece a las doctrinas deontológicas y se opone a las doctrinas teleológicas¹²⁵. En su *Justice et Démocratie*, Rawls confiesa que la igualdad de derechos y de libertades para todos es un principio inviolable que “constituye un verdadero imperativo categórico”¹²⁶. En este mismo orden de ideas, el autor advierte cómo “la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros”¹²⁷.

Lo anterior muestra que la justicia propuesta por Rawls es percibida como una repartición equitativa de los bienes y como el respeto a favor de los menos favorecidos de la sociedad orientada a crear una armonía y un equilibrio social adecuados. Este equilibrio es posible si y sólo si se respetan los principios de la justicia. Se trata de una equidad que permita escoger a los diferentes sectores sociales aquellos criterios que determinen esta repartición de ventajas. En la posición original se proyecta una distribución correcta y adecuada de partes. Pese a la insistencia de Rawls en los derechos y deberes, desde la teología es necesario criticar que las libertades políticas tengan prioridad en su teoría sobre los deberes socioeconómicos¹²⁸.

3.4. LOS PRINCIPIOS RAWLSIANOS DE LA JUSTICIA

Hablar de la estructura básica de una sociedad democrática es tratar de la justicia. Abordar la justicia es reflexionar sobre las normas, las reglas, los criterios o principios reguladores de la sociedad. Una sociedad con esa estructura se declara justa y bien ordenada. Nos es preciso reflexionar sobre los principios de la justicia presentados por Rawls para poder evidenciar el acercamiento o la convergencia con la tesis sobre la justicia, desde la perspectiva teológica del Reino de Dios.

Elaborando su doctrina, Rawls quería que su teoría de la justicia como equidad viniera a sustituir la teoría utilitarista que ha marcado el mundo anglosajón promovida en sus orígenes por Bentham y Stuart Mill. La pregunta que se hace Rawls es ¿qué es lo justo? Para responder a este interrogante, es preciso comenzar a señalar que justo e injusto

¹²⁵ Ibid. pp. 40 – 41.

¹²⁶ RAWLS. *Justice et Démocratie*. p. 136.

¹²⁷ RAWLS. *Teoría de la justicia*. pp. 17 y 39.

¹²⁸ Cfr. SEN, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta, 2000, p. 87

toman en cuenta diversos sentidos según los contextos. No se trata solamente de leyes, de instituciones y sistemas sociales, sino de los más variados actos particulares, decisiones, juicios, imputaciones, repartición de riquezas y de ventajas de la sociedad, de derechos, de deberes y de libertades entre los miembros de una sociedad.

En muchos casos, la práctica de las leyes, las decisiones y las instituciones tienen por característica la parcialidad en vez de la imparcialidad, razón por la cual ellas constituyen fuente de violencias sociales e institucionales. Esta práctica parcial y sus consecuencias recaen, en primer lugar, sobre los miembros de la sociedad y en segundo lugar, afectan la relación socioeconómica de la cooperación social que busca un justo reparto de los ingresos y beneficios sociales según la capacidad y las funciones de cada quien.

Los principios de justicia apuntan en primer lugar a garantizar la libertad igual y la identidad de los miembros. Esto quiere decir que estos principios, en este contexto, tienen como objetivo la garantía de la ciudadanía como experiencia de reconocimiento y como medio para vivir en sociedades democráticas. La identidad de la ciudadanía es prioritaria en la medida en que nada podría compensar, desde el punto de vista de la justicia, una violación de libertades fundamentales.

Estos principios ponen en relieve la cuestión de las posiciones abiertas a todos en la sociedad. En otras palabras, diríamos que el primer principio de justicia se refiere a la libertad y tiene prioridad con respecto al segundo principio de justicia, en la medida en que la libertad, garantizada por el primer principio, no puede ser compensada por ventajas socioeconómicas del mayor número de ciudadanos. En cuanto al segundo principio, se afirma que la condición de la justa igualdad de oportunidades tiene prioridad sobre la condición de diferencia¹²⁹.

De hecho, para Rawls, “estos principios se aplican en primer lugar... a la estructura social de base y que rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución

¹²⁹ RAWLS. Teoría de la justicia. pp. 50 - 54.

de las ventajas económicas y sociales”¹³⁰. Hay lugar para hablar de la justicia dependiendo de si se aplica a la distribución de ventajas sociales. Si esto sucede, hay también lugar para analizar los principios de justicia destinados a servir como reglas y normas en una sociedad democrática constitucional. Rawls advierte: “los principios de la justicia han de aplicarse a las disposiciones sociales entendidas como públicas en este sentido”¹³¹. Siendo así, para ir más allá de la situación inicial del contrato social democrático, se precisaría ver cómo esos dos principios de la justicia se aplican a la realidad. Es necesario hacernos tres preguntas para juzgar la justicia de una sociedad o de un gobierno: 1. ¿La legislación y las políticas sociales son justas? 2. ¿Cuáles son los mecanismos constitucionales para regular las diferencias? y 3. ¿Cuáles son las justificaciones y los límites de deberes y de obligaciones políticas?

3.4.1. Principio de libertad igual para todos

Como lo afirma la doctrina social de la Iglesia, “una sociedad es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas... que perdura en el tiempo”¹³². Unas personas formulan juicios sobre la justicia sociopolítica y la legislación teniendo la idea de que sus opiniones no siempre coinciden con las de los demás. Otras personas opinan sobre las disposiciones constitucionales que son válidas y justas para reconciliar las opiniones en conflicto sobre la justicia. Algunas otras reconocen ciertas instituciones como justas. Este trípode de juicios tranquiliza y permite a los miembros de la sociedad saber a qué institución se confiarían, a qué ley acudirían en caso de repartición o de hallarse ante conflictos de intereses. Nadie, en tal sociedad, puede en ningún caso obedecer a una ley manifiestamente injusta y que no responda a las expectativas o reivindicaciones de los miembros de la sociedad. Si lo hiciese, no tendría derechos ni libertades, tampoco sería objeto de respeto por parte de los demás.

Según la tesis sostenida aquí, pensamos que en una sociedad, el reconocimiento de la justicia es para todos los ciudadanos condición previa a toda idea de petición, de

¹³⁰ Ibid. p. 18, 62 y 68.

¹³¹ Ibid. p. 63.

¹³² PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 149.

adhesión y de sumisión. El Papa Juan XXIII, así como Rawls lo hace, asevera que “ninguna inviolabilidad puede ser tolerable o permisible dado que la sociedad está regida por el principio de igual libertad para todos”¹³³. Rawls formula esto como el primer principio de la teoría de la justicia, como principio específico de dignidad y libertad igual de esta manera: “cada persona tiene igual derecho a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertad para todos”¹³⁴. Esto significa que todos los miembros de la sociedad tienen derecho a un sistema plenamente extendido de igual libertad de base. Estas libertades son libertades políticas, de expresión, de reunión, de pensamiento y de conciencia; libertad de la persona que incluye la protección ante la opresión psicológica, frente a la agresión física y al desmembramiento (integridad de la persona); el derecho de propiedad personal y la protección ante el encarcelamiento arbitrario¹³⁵. Jacques Maritain había apuntado en la misma dirección de la tesis rawlsiana diciendo que “el valor de la persona y de sus derechos relevan el orden de cosas naturales sagradas que llevan la impronta del padre de los seres”¹³⁶.

Según Rawls, el principio de libertad igual para todos es el más importante en la medida en que debe ser satisfecho como prioridad para la sociedad democrática bien ordenada. Es útil aun insistir sobre el hecho de que las libertades fundamentales conforman sistemas y que el valor de una libertad fundamental depende del respeto de los demás y del “reconocimiento fundamental de la igual dignidad de todos los hombres”¹³⁷.

Con el magisterio católico se entiende por dignidad humana que “el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción

¹³³ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 17 y 39; JUAN XXIII. Carta encíclica Mater y Magistra. nº 53; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 107 y 112; JUAN PABLO II. Discurso inaugural. Puebla. Nº III.1 (Dignidad de la persona, valor evangélico). Vª CONFERENCIA GENERAL DEL ESPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Aparecida. nº 387.

¹³⁴ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 67 y 280; Liberalismo político. p. 271

¹³⁵ Ibid. p. 68; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 112; JUAN PABLO II. Discurso inaugural. Puebla, Nº III.1.

¹³⁶ MARITAIN, Jacques. Droit de l'homme et droit naturel. Paris : Éditions de la maison, 1997, p. 10.

¹³⁷ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 132 - 134 y 144 - 145; CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p. 5.

externa”¹³⁸. Por eso la libertad de la persona se entiende como valor, principio y derecho para su propio desarrollo integral y existencial, tal como lo testimonia la tradición exódica y lo menciona el magisterio de la Iglesia en estos términos:

El hombre justamente aprecia la libertad y la busca con pasión: justamente quiere -y debe-, formar y guiar por su libre iniciativa su vida personal y social, asumiendo personalmente su responsabilidad. La libertad, en efecto, no sólo permite al hombre cambiar convenientemente el estado de las cosas exterior a él, sino que determina su crecimiento como persona, mediante opciones conformes al bien verdadero: de este modo, el hombre se genera a sí mismo, es *padre* de su propio ser y construye el orden social... pero esta libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en Dios¹³⁹.

Cuando se trata de transgredir el respeto absoluto de estas libertades fundamentales y el respeto de la dignidad humana, es preciso hacer diferencia entre la regulación y la restricción. Así la regulación se impone sin duda alguna como necesaria, pero las limitaciones sólo son aceptables cuando son impuestas en nombre de la libertad misma. La igual libertad de conciencia ilustra bien la importancia del principio en general. No obstante, un miembro de la sociedad no puede comprometer sus creencias morales, políticas, filosóficas y religiosas en provecho del bien común superior. Del mismo modo, no podrá renunciar a sus creencias en cambio de bienes económicos o sociales. El principio de igual libertad de conciencia respeta el hecho de que todo el mundo no posee las mismas creencias y que la justicia debe aplicarse a todos imparcialmente. Este principio se aplica concretamente en lo que concierne a la vida política y a la constitución que la define. En este contexto político, el principio apunta a la igual participación en la *Res publica*, de ahí que “el recto ejercicio de libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural que son con demasiada frecuencia desconocidas y violadas”¹⁴⁰.

¹³⁸ CONCILIO VATICANO II. Gaudium et Spes. nº 17; CATEQUISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. 1730 – 1732; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 135.

¹³⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 135 y 136; JUAN PABLO II. Vertatis Splendor. 34 y 35; CONCILIO VATICANO II. Gaudium et Spes. nº 17.

¹⁴⁰ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. nº 137.

3.4.2. Principio de diferencia y de igualdad de oportunidades

Al comenzar este capítulo nos propusimos, como criterio para la elaboración de este apartado, que la teoría rawlsiana de justicia con sus principios tiene ciertas afinidades y convergencias con el principio evangélico de la opción preferencial por los pobres, promovido por el magisterio de la Iglesia universal y por el quehacer teológico latinoamericano. Su santidad Juan Pablo II expresaba el principio de solidaridad, principio elemental de sana organización política así: “los individuos, cuanto más indefensos están en una sociedad tanto más necesitan el apoyo y el cuidado de los demás, en particular, la intervención de la autoridad pública”¹⁴¹ Lo mismo expresa el *Pontificio Consejo Justicia y paz* con el principio de la sociabilidad humana¹⁴².

El principio rawlsiano de la diferencia, unido a la idea de mínimo social, responde a esta exigencia, con la ventaja de transformarlo en la opción de toda una sociedad, al sugerirlo como criterio social y como contenido de una concepción política de la justicia. Así responde, tanto a la exigencia de la Iglesia en general y de la teología latinoamericana en particular, de encontrar mediaciones institucionales para aproximarnos a la esperanza-utopía que nos propone. Al mismo tiempo coincide con el imperativo del magisterio de la Iglesia universal para nuestro continente, de que la opción preferencial por los pobres exige la creación de aquellas condiciones sociales que permitan su promoción¹⁴³.

En el pensamiento rawlsiano hay una amplia coincidencia con la afirmación magisterial de las libertades iguales. Las diferencias empiezan cuando se quiere establecer lo que se entiende por ‘oportunidades iguales’ y se agudizan cuando se implementa lo que es una distribución justa de los bienes socioeconómicos. Las combinaciones de diferentes hermenéuticas sobre las oportunidades iguales entendidas como posiciones y cargos abiertos a todos, con diferentes interpretaciones de las desigualdades que benefician a todos, dan lugar a diferentes concepciones de la justicia, particularmente al sistema de

¹⁴¹ IOANNES PAULUS PP II. Centisimus annus de Rerum Novarum. N° 10.

¹⁴² PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. n° 149, 150 y 151.

¹⁴³ CONCILIO VATICANO II. Gaudium et Spes. n° 74; CONFERENCIA GENERAL DEL ESPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Aparecida. n° 395.

libertad natural, al de igual libertad y al de igual democracia, que son nociones del autor¹⁴⁴.

Si definimos este segundo principio, diríamos con Rawls que “las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primera, deben relacionarse con puestos y posiciones abiertos para todos en condiciones de plena equidad y de igualdad de oportunidades; y segundo, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos privilegiados de la sociedad”¹⁴⁵. Esto significa que la repartición de ventajas e ingresos socioeconómicos, aunque sea desigual, debe ser a favor y en beneficio de todos, de modo que las condiciones de distribución de las responsabilidades y de la autoridad sean accesibles para todos en la sociedad. Este principio no puede ser en ninguna manera la justificación de las desigualdades ni de la falta de responsabilidad de los grupos favorecidos. Esta diferencia debe proporcionar o facilitar a todos y a cada quien la ventaja, que sería la misma para todos.

De una manera global, el primer aspecto preconiza que las posiciones y los cargos que son fuentes de ventajas e ingresos socioeconómicos sean abiertos a todos. Más precisamente, este principio establece la igualdad de perspectivas de vida en los sectores públicos para los que son igualmente dotados y motivados. Este principio es muy exigente, aunque no parece a primera vista, pues estipula no sólo que las posiciones y los cargos sean abiertos a todos, en el sentido formal, sino que los poderes públicos tomen medidas positivas a fin de facilitar que las personas dotadas de capacidades, competencias, habilidades y motivaciones comparables puedan gozar de oportunidades iguales. Rawls afirma que existe una justa (fair) igualdad de oportunidades cuando un “gobierno no sólo preserva las formas habituales del capital social, sino intenta aun facilitar las oportunidades iguales de educación y de cultura a los que poseen talentos, capacidades y motivaciones parecidas, o subvencionando las escuelas, o creando un sistema de enseñanza pública”¹⁴⁶. El segundo aspecto del segundo principio debe facilitar la repartición de ventajas en pro de los menos favorecidos (la diferencia). Así “todos los bienes sociales primarios – libertades, igualdad de oportunidades, renta,

¹⁴⁴ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 72.

¹⁴⁵ Ibid. p. 68 y 280 - 281; Liberalismo político. p 271.

¹⁴⁶ RAWLS. Théorie de la justice. p. 315.

riqueza, y las bases de respeto mutuo -, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados”¹⁴⁷. El autor de la teoría de la justicia insiste en su razonamiento diciendo que “la constitución establece un estatuto común que garantiza la igualdad entre los ciudadanos y realiza la justicia sobre el plan político... exige que el objetivo de la política social y económica sea la maximización de expectativas a largo plazo de los más aventajados, en las condiciones de justa (fair) igualdad de oportunidades y de conservación de igualdad de libertades”¹⁴⁸. Galbraith corrobora esta tesis afirmando que “la buena sociedad debería tener, por esencia la preocupación de permitir a todos sus miembros sin distinción de raza o de sexo, tener acceso a una vida feliz y desarrollada”¹⁴⁹. Así la justicia desde Rawls estima una apertura a una vida buena para todos que se basa en la libertad igual y en la promoción de las capacidades personales.

En oposición a Rawls, liberales como Robert Nozick profesan un liberalismo puro y sostienen que el único régimen sociopolítico válido es el capitalismo radical en que el Estado no interviene para proporcionar la igualdad de oportunidades ni mejorar la suerte de los desprovistos de la sociedad. Rawls es un liberal en el sentido estricto del término, pero profesa un liberalismo moderado, racional y razonable porque él tiene en cuenta la comunidad y las exigencias de la solidaridad social en la praxis de la economía liberal, criterios que encontramos en algunos documentos del magisterio de la Iglesia.

Lo anterior permite estipular que en el sistema de igual libertad se asume que las posibilidades deben estar de acuerdo con las capacidades, por lo que se acepta las diferencias que vienen de las contingencias naturales, pero se atenúa las diferencias que provienen de las contingencias sociales. Así se establece una real igualdad de oportunidades a través de un marco institucional que regula y orienta la economía, protegiéndola de la prevención de acumulaciones excesivas de propiedad, de la educación y de la capacitación, de tal modo que aquéllos que tienen la misma capacidad y la misma disposición para aprovechar las oportunidades no se vean limitados por su

¹⁴⁷ RAWLS. Teoría de la justicia. p. 281.

¹⁴⁸ Ibid. p. 235.

¹⁴⁹ GALBRAITH, John Kenneth. Pour une société meilleure. Paris: Seuil, 1997, p. 33.

posición social y por sus ingresos. No obstante, las diferencias que vienen de las contingencias naturales siguen teniendo su propio peso.

En el sistema de igualdad democrática se combina el principio de justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia que supera la incertidumbre del principio de eficiencia proporcionando un criterio a partir del cual se pueden juzgar las desigualdades que no resuelve este último. De este modo, supuesto el marco institucional que requieren la igualdad de libertades y la justa igualdad de oportunidades, las mayores expectativas de los mejores situados son justas si, y solamente si, funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas y situaciones de los miembros de la sociedad menos favorecidos. En otros términos, diríamos que el orden social no establecerá o asegurará las expectativas de los mejores posicionados, a menos que hacerlo sea para beneficio de los menos afortunados socialmente¹⁵⁰. Se trata entonces de paliar tanto las diferencias que resultan de las contingencias naturales como las que resultan de las contingencias sociales, manteniendo sin embargo la compatibilidad con el principio de eficiencia, excepto cuando la estructura de base sea injusta y esto exija que se haga cambios que bajen las expectativas de los más favorecidos, en cuyo caso el principio de diferencia es inconsistente con la eficiencia y mantiene su prioridad.

No se puede negar que un esquema social equilibradamente justo siempre es eficiente. Hay una distinción entre un esquema social justo, en el que se maximizan las expectativas de los menos aventajados sin disminuir las de los más favorecidos socialmente; un esquema que es justo pero que no es el más justo -en que el incremento o la disminución de las expectativas de los menos aventajados está ligado al aumento o a la disminución respectivamente a las de los más afortunados-; y un esquema injusto – en que el aumento de las expectativas de los desprovistos está ligado a la disminución de los más ventajosos porque esas son excesivas¹⁵¹. Esto hace pensar en la inconveniencia de dar prioridad a las libertades políticas sobre las económicas tal como lo hace Rawls.

¹⁵⁰ RAWLS. Teoría de la justicia. pp. 80 – 85.

¹⁵¹ Ibid. pp. 71, 76, 77 y 81- 85.

El sistema de igualdad democrática procura entonces atenuar las diferencias generadas por las contingencias naturales y sociales pues, “nadie es digno de su mayor capacidad natural ni merece un lugar inicial más favorable en la sociedad”¹⁵². No obstante, el objetivo de la justicia como equidad no es eliminar todas las diferencias sino manejarlas cuidadosamente y justamente porque las injusticias “son simplemente las desigualdades que no benefician a todos y en este sentido el principio de diferencia considera las mayores capacidades como un activo social que debe ser usado para la ventaja común”¹⁵³, lo cual va mucho más allá de la hipoteca social de la propiedad privada propuesta por Juan Pablo II y retomada por el magisterio de la Iglesia latinoamericano¹⁵⁴.

El punto de arranque para aplicar el principio de diferencia es la plataforma común igualitaria constituida por los bienes sociales primarios y su mínimo social, pero el propósito de su aplicación no es el de corregir las diferencias en casos particulares sino más bien el de establecer condiciones institucionales que palien las diferencias de largo plazo y que las aprovechen para beneficio de los menos favorecidos, de tal modo que se superen la eficiencia social y los valores tecnocráticos como únicos criterios rectores de la vida social¹⁵⁵. Podemos afirmar entonces que con este principio Rawls está, por así decirlo con términos teológicos, proponiendo una opción preferencial por los pobres mediada institucionalmente, lo cual responde a las exigencias más recientes del quehacer teológico latinoamericano.

3.5. UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICAMENTE BIEN ORDENADA

La parte esencial del presente capítulo es la postulación de los principios rawlsianos de justicia, tal como se hizo en el apartado anterior, en sintonía con el magisterio de la Iglesia sobre el ideal social, así como sobre la orientación y la regulación de la praxis social. Esto hace patente la necesidad de mediaciones de las ciencias sociales, como lo evoca Clodovis Boff en su artículo “Epistemología y método de la teología de la

¹⁵² RAWLS. *Théorie de la justice*. p. 132.

¹⁵³ RAWLS. *Teoría de la justicia*. p. 69

¹⁵⁴ Cfr. JUAN PABLO II. Discurso inaugural. Puebla. nº III, 4; RAWLS. *Teoría de la justicia*. pp. 34 – 38.

¹⁵⁵ Cfr. RAWLS. *Teoría de la justicia*. p. 101.

liberación”¹⁵⁶. Mediante ellas, vemos lo que se llama ‘proyectos sociales’, basados en la esperanza-utopía que nos lleva al reino de Dios, “reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz que, (al opuesto de cualquier utopía), está ya misteriosamente presente en nuestra tierra”¹⁵⁷.

Así para Rawls, si la idea de ciudadano especifica el ideal normativo del agente político en la sociedad concebida como sistema justo de cooperación, completo y cerrado, la idea de una sociedad bien ordenada especifica su estructuración. Los hombres buscan construir una sociedad justa y bien ordenada de modo que en ella, todos gozan de sus derechos y libertades de base: de un bienestar social y existencial.

El ideal social rawlsiano es concebido para proporcionar el bien de los miembros de la sociedad y su gobierno eficaz mediante una concepción pública de la justicia. “Es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de la justicia”¹⁵⁸. Al decir de la doctrina social de la Iglesia, “toda sociedad digna... puede considerarse en la verdad cuando cada uno de sus miembros, gracias a la propia capacidad de conocer el bien, lo busca para sí y para los demás”¹⁵⁹. En otras palabras, diríamos que esta sociedad tiene tres rasgos fundamentales¹⁶⁰ propios del liberalismo político:

- Una sociedad en la que cada uno acepta y sabe que todos los demás miembros aceptan los mismos principios de justicia, lo cual está implícito en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida;
- Es públicamente sabido y creído por buenas razones, que su estructura de base (sus principales instituciones económicas, sociales y políticas, y el modo como se articulan en un sistema de cooperación) satisface tales principios, lo cual está

¹⁵⁶ CLODOVIS, Boff. “Epistemología y método de la teología de la liberación2. En: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993, pp. 79 – 113.

¹⁵⁷ CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Nº 39.

¹⁵⁸ RAWLS. *Liberalismo político*. p. 56.

¹⁵⁹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. nº 150.

¹⁶⁰ RAWLS. *Liberalismo político*. p. 56.

contemplado en la idea de una regulación social efectiva por parte de la concepción de la justicia;

- Y sus ciudadanos tienen un efectivo sentido de la justicia, por lo tanto generalmente cumplen con las instituciones básicas de la sociedad que consideran justas.

Entonces una sociedad justa es aquella en que los ciudadanos se han incorporado, asimilando el sentido de la justicia y obedeciendo *ipso facto* a sus instituciones fundamentales porque tienen de antemano una garantía sobre el reconocimiento público de la concepción de la justicia, su regulación efectiva y eficaz. Es eficaz en el sentido de permitir a los ciudadanos la obediencia civil porque ya estos principios con sus normas están escritos en el corazón de cada quien, como la ley de Yhwh está escrita en los corazones de cada uno de su pueblo (Jer 31, 31.34; 32 37s y Ez 34, 25; 37, 26).

En tal sociedad bien ordenada, la concepción de la justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido a partir del cual las exigencias de los ciudadanos pueden ser reconocidas jurídicamente. Solamente una concepción de la justicia que reciba el respaldo y gane el apoyo de un consenso traslapado entre las diferentes doctrinas comprensivas razonables y racionales es aceptada para todos. En este sentido, se entrevé que en la sociedad democrática bien ordenada los ciudadanos que afirman doctrinas razonables y opuestas, suscriben la concepción pública de la justicia como aquella que da contenido a sus juicios políticos sobre las instituciones básicas. Las doctrinas comprensivas irracionales, aunque existan, no tienen suficiente adhesión como para minar la justicia esencial de la sociedad. Esta pluralidad social es la que otorga a la idea de sociedad bien ordenada su realismo existencial¹⁶¹.

Lo anterior permite decir que la sociedad democrática que proponemos con Rawls no es ni una comunidad ni una asociación¹⁶². Una sociedad democrática bien ordenada no es una asociación en el sentido que ésta se entiende como la unión en torno a ciertos fines

¹⁶¹ Ibid. pp. 56 – 60, 146 y 151.

¹⁶² Ibid. pp. 60 – 62.

puramente instrumentales o que no se constituye alrededor de una doctrina plenamente comprensiva. La sociedad bien ordenada es completa y autosuficiente para contener todos los propósitos principales de la vida humana y es cerrada en el sentido de que nacemos en ella y morimos en ella. No tenemos una identidad previa a nuestro ser en sociedad, mientras que una asociación cubre solamente ciertos propósitos de la vida humana y el pertenecer a la misma supone una decisión o una elección. En este sentido, en una sociedad la única alternativa frente a la cooperación social es la obediencia involuntaria, mientras en una asociación siempre existe la alternativa de dejar de pertenecer a la misma.

Una sociedad bien ordenada no tiene fines últimos como los que ofrecen las doctrinas comprensivas a las personas o a las asociaciones, por lo tanto, en tal sociedad, los derechos y los deberes no se establecen de acuerdo con fines antecedentes a los especificados constitucionalmente. A una sociedad bien ordenada no le corresponde, como sí a las asociaciones, ofrecer términos diferentes a sus miembros, dependiendo del valor de su contribución potencial a la sociedad como un todo o a sus miembros actuales. Esto último es posible solamente porque los miembros de una asociación, actuales o posibles, ya tienen garantizado el estatus de ciudadanos libres e iguales en cuanto ciudadanos y las instituciones de la justicia básica en la sociedad aseguran que hay otras alternativas abiertas para ellos¹⁶³.

Una sociedad bien ordenada no es tampoco una comunidad porque esta última se concibe como una clase de asociación gobernada por una doctrina comprensiva compartida. Entender una democracia como una comunidad ignora el ámbito limitado de la razón pública fundamentado en una concepción política de la justicia, se confunde entonces la clase de unidad de que es capaz un régimen constitucional sin violar los principios democráticos de la justicia más básicos. El entusiasmo por la verdad nos induce a una unidad más amplia y profunda que no puede ser justificada por la razón pública. Es equivocado aun, concebir una sociedad bien ordenada como una asociación y suponer que su razón pública incluye propósitos y valores básicos. En realidad se trata

¹⁶³ Ibid. pp. 51 – 63.

de establecer un mundo al interior del cual todos podamos con cuidado, alimentación y educación desarrollarnos como ciudadanos libres e iguales en la diferencia¹⁶⁴.

Grosso modo, concluimos afirmando este ideal de una sociedad bien ordenada en la cual se cierra el esquema básico de la concepción política de la justicia, apropiada para una sociedad entendida como un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales en la diferencia, y en circunstancias de un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas. Esto nos permite ya captar con mayor nitidez las razones por las que el liberalismo político de Rawls se diferencia del individualismo metodológico propio de las concepciones neoliberales y nos permite idear la esperanza-utopía de un proyecto social que nos lleva, como afirma *Gaudium et Spes*, al reino de verdad y de vida; al reino de justicia, de amor y de paz que está ocultamente presente en nuestro mundo¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Ibid. pp. 60 – 63.

¹⁶⁵ CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. N° 39.

4. REINO DE DIOS: DE LA JUSTICIA SOCIOPOLÍTICA A UNA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA

4.1. RELACIÓN DIALÉCTICA ENTRE ESCATOLOGÍA Y REINO DE DIOS

El Reino de Dios constituye el centro de la predicación de Jesús, como lo atestiguan los evangelios sinópticos, así lo han señalado Walter Kasper y Rafael Aguirre¹⁶⁶. La expresión reino de los cielos o reino de Dios se origina con la expectativa judaica tardía acerca del futuro, que denotaba la decisiva intervención de Dios en la historia humana, ardientemente esperada por Israel, para restablecer la fortuna de su pueblo y librarlo del poder de sus opresores y enemigos. En la época de Jesús, la evolución de dicha esperanza escatológica había adoptado en el judaísmo una gran variedad de formas, en las que los elementos cósmico, nacional y apocalíptico resultaban prominentes. Así lo asegura Kasper: “los fariseos pensaban en el perfecto cumplimiento de la Torá, los zelotes entendían con ello una teocracia política que intentaban imponer por la fuerza de las armas, los apocalípticos esperaban la llegada del nuevo eón, del nuevo cielo y de nueva tierra”¹⁶⁷.

La esperanza misma se origina en la proclamación de la profecía veterotestamentaria relativa tanto a la restauración del trono de David, como a la venida de Dios para renovar el mundo. Aunque en el Antiguo Testamento no existan referencias tan explícitas al reino de Dios escatológico como en el Nuevo Testamento, los salmos y los profetas hacen referencia a la futura manifestación de la soberanía real de Dios: la nueva obra de Dios en la historia¹⁶⁸, que pertenece a los conceptos centrales de la fe y la esperanza veterotestamentaria. Aquí los elementos determinantes pueden verse en la comparación de los primeros profetas con las profecías relativas a la soberanía universal y la aparición del hijo del hombre. En eso se transparenta la escatologización del pensamiento histórico realizada por los profetas¹⁶⁹.

¹⁶⁶ KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994 p. 86; AGUIRRE, Rafael. “Reino de Dios y compromiso ético”. En: VIDAL, Marciano. Conceptos fundamentales de ética teológica. Madrid: Trotta, 1992, p. 69.

¹⁶⁷ Ibid. p. 87; AGUIRRE Rafael. “Reino de Dios y compromiso ético”. p. 70.

¹⁶⁸ VOD RAD. Teología del Antiguo Testamento II... p. 148.

¹⁶⁹ Ibid. pp. 148 – 155.

Tanto en Juan el Bautista como en Jesús, la venida del reino es inminente. Este reino es “la revelación de sí mismo de Dios obrando en nosotros... (y) manifestación del auténtico sí-mismo del hombre”¹⁷⁰. Por ende, el anuncio del reino no se ofrece solamente como realidad escatológica futurista, sino también, y más aun, como algo del presente eterno de Dios en la historia humana que se manifiesta en la propia persona, en el ministerio de Jesús y en la humanidad. Si el acontecer del reino es la revelación de Dios mismo y de su voluntad en la historia, éste es un presente puro de Dios, es un presente eterno de Dios en el tiempo, es un presente sin futuro¹⁷¹. En y por Jesús, el gran futuro escatológico se ha convertido en tiempo presente de Dios en la historia. Aquí se vislumbra la historización de la acción salvífica de Dios y de su reino cuando se hace efectiva la justicia, la paz, la esperanza, la confraternización, la solidaridad, la reconciliación, la misericordia, el derecho, la dignidad y el respeto de la persona. Kasper va más allá y nota: “el reino de Dios (es) la personificación de la esperanza de salvación. En definitiva, su llegada coincidía con la realización del shalom escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres, en el hombre y en todo el cosmos (...)”¹⁷².

Así pues, “El mensaje de Jesús sobre la llegada del reino de Dios tiene, pues, que entenderse en el horizonte de la pregunta de la humanidad por la paz, la libertad, la justicia y la vida”¹⁷³. En términos modernos, el reino de Dios sería la humanización del hombre y de sus relaciones, la democratización de la política, la socialización de la economía, la interculturalidad y la preocupación ecológica, la orientación de la Iglesia hacia el reino de Dios y la vivencia de un culto sincero, para que haya una sociedad justa e igualitaria en la diferencia. El reino anunciado por Jesús es un reino escatológico e histórico, porque genera esperanza y expectativas hacia una vida digna y mejor. En él, Dios será todo en todos, e impartirá equitativamente la justicia.

¹⁷⁰ BARTH Karl desarrollando por MOLTSMANN. Teología de la esperanza. pp. 56, 63 – 74.

¹⁷¹ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 73.

¹⁷² KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. p. 88

¹⁷³ Ibid. p. 88.

4.2. REINO DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA REVELACIÓN

4.2.1. Reino de Dios en el Antiguo Testamento

El reino de Dios es uno de los temas centrales y la utopía máxima del pensamiento veterotestamentario y neotestamentario. La idea del reino de Dios, de un mundo nuevo, basado en la justicia y la paz, en una sociedad justa e igualitaria, se va formando a partir de la creación, de la lucha contra los imperios, que se inicia probablemente con Abraham, el padre de la fe y de las promesas.

La tradición sacerdotal lleva a considerar que el Antiguo Testamento comienza con la creación del mundo y el mandato a desarrollar una sociedad que viva conforme a la voluntad de Dios (Gn. 1, 28). Podríamos llamar a esta sociedad-mundo el *reino de Dios*, porque en ella Dios estará reinando y dominando plenamente. “Por tanto, su dominio no significa ante todo un reinado universal sobre el contorno natural del hombre”¹⁷⁴. Sin embargo, la libertad irresponsable del hombre y la *amartia* destruyen la armonía y el orden original; contradicen el designio de Dios de un “mundo de justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos”¹⁷⁵; y corrompen la sociedad – mundo, impidiendo el desarrollo del Reino. El gran Diluvio y la Torre de Babel demuestran la profundidad de esta maldad y la necesidad de otro obrar creador salvífico de Dios en la historia.

El resto de la Antigua Alianza nos presenta el reino de Dios en una forma histórica a través de la nación de Israel. Ella debía ser paradigma de lo que Dios quería con toda la sociedad humana, así como con todo lo creado. Pero de nuevo, la autosuficiencia y la rebeldía humana impidieron que eso fuera factible. Israel fue una mera sombra del reino de Yhwh. Como ya se mencionó, Dios empezó a establecer su reino en la creación para que hubiera armonía y orden. Con Abraham, Yhwh hizo pacto prometiéndole un pueblo “para hacer visible históricamente el carácter transformador y humanizante de (su)

¹⁷⁴ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 282.

¹⁷⁵ JUAN PABLO II. Exhortación apostólica. Reconciliatio et Paenitentia. Nº 16; PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. Nº 119.

soberanía”¹⁷⁶, su presencia, su poder y un territorio. En la época patriarcal, la palabra reino se entendía como la realeza de Yhwh¹⁷⁷.

Para materializar esta promesa, Dios creó primero el pueblo de Israel, haciendo de él una nación. Después su presencia reinante iba con él bajo diferentes formas, como la de nube. Se trata de “signos visibles, concretos y permanentes de esta presencia salvífica real”¹⁷⁸ en medio de su pueblo. Yhwh demuestra a Israel su poder de muchas maneras, liberándolo de la esclavitud egipcia y haciéndolo victorioso ante los pueblos opresores y enemigos. Finalmente, le concede un país, la tierra de Palestina. En estos “actos salvíficos Yhwh se revela realmente como rey de reyes, como Señor de los señores, como el supremo soberano del cielo y de la tierra, de los mares y de todos los abismos (...). Israel se convierte en el reino de Yhwh por excelencia”¹⁷⁹. Aquí, “con la expectativa del dominio de Dios va unida la expectativa de que su pueblo, los hombres, y todo lo que él ha creado, alcancen la salvación, la paz, la felicidad, la vida, en una palabra, logren su verdadero destino”¹⁸⁰.

El reino de Yhwh en los escritos veterotestamentarios se entiende como la revelación de sí mismo que hace Yhwh en la historia de la humanidad. Este reino se materializa a través de la creación, la liberación y la conformación de Israel como pueblo de Dios. A través de ello, Yhwh es rey y reina sobre todas las naciones. Los ejes fundantes y fundamentales que otorgan el carácter institucional de Israel como pueblo – reino de Yhwh- y de Yhwh como su Rey son el Éxodo y la alianza sinaítica. De otro lado están los anuncios de la restauración del reino – pueblo de Yhwh-, unos de tipo político – mesiánico y otros de tipo apocalíptico – cósmico - espiritual¹⁸¹. Yhwh mismo a través de su Messiah reinará en los tiempos escatológicos cuando prospere la justicia, la

¹⁷⁶ AGUIRRE Rafael. “Reino de Dios y compromiso ético”. p.75.

¹⁷⁷ PANIMOLLE, S. A. “Reino de Dios”. En: Nuevo diccionario de teología bíblica, p. 1610; KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. p. 89.

¹⁷⁸ Ibid. p. 1611.

¹⁷⁹ Ibid. p. 1610.

¹⁸⁰ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 282.

¹⁸¹ PENIMOLLE asevera que en el estudio de la revelación veterotestamentaria asistimos a la formación de dos concepciones del reino muy diversas: 1. La sectas más politizantes alimentan la esperanza de la restauración del reino davídico, como fruto de sangrientas guerras santas, en las cuales los opresores de Israel serán derrotados y aniquilados para siempre; 2. Los movimientos más espirituales del pueblo elegido invitan a mirar al cielo, inculcando la idea de un futuro divino espiritual ultraterreno. “Reino de Dios”, p. 1614.

libertad, la paz, el orden creacional y la solidaridad como consecuencia de la acción intervencionista de Yhwh en la historia. Al respecto, señala Panimolle que “este personaje, esperado durante largos siglos por la humanidad, hará que reinen el amor, la verdad, la justicia y la paz, preparando la consumación del dominio soberano del Señor sobre el universo”¹⁸².

4.2.2. Reino de Dios en el Nuevo Testamento

Marcos abre su evangelio con el anuncio de que “el reino está cerca” (Mc 1, 15). Estas palabras son muestra clara de que el reino era algo conocido entre los judíos. La expresión ‘arrepentíos, porque el reino de Dios se acerca’, se formula sin ninguna aclaración previa o posterior. Ella presupone lúcidamente que el contenido y el objeto del reino de Dios ya eran del dominio de la gente, esa realidad que era objeto de su fe y su esperanza. En Jesús la construcción del Reino se identifica con su propia misión. “El futuro del dominio divino se encuentra directamente vinculado con el misterio de su propio presente, del presente de Jesús”¹⁸³.

Lo anteriormente planteado deja percibir que el reino de Dios constituye el tema central de la misión de Jesús. En él “se establecerán para siempre y de modo perfecto la paz, la felicidad, la justicia y la vida”¹⁸⁴. El profeta de Nazaret abre su predicación anunciando el cumplimiento de la esperanza y del tiempo escatológico, y proclamando la inminente irrupción del reino en la historia (Mt 3,2). En esta perspectiva, la proclamación de la cercanía del reino está en estrecha relación con el cumplimiento de las promesas y las esperanzas escatológicas de Dios y del pueblo de Israel en el sentido de que “el profeta de Nazaret proclama la cercanía del reino porque el tiempo del fin se ha cumplido (en él); en esa situación escatológica hay que convertirse creyendo en el evangelio”¹⁸⁵. En él, la lejanía se vuelve cercanía; la promesa, realidad; la esclavitud, libertad; el siervo, hijo; y la injusticia cede su lugar a la justicia.

¹⁸² Ibid. p. 1610.

¹⁸³ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 284; AGUIRRE. “Reino de Dios y compromiso ético”. p. 70.

¹⁸⁴ PANEMOLLE. “Reino de Dios”. p. 1617.

¹⁸⁵ Ibid. p. 1617. El tiempo escatológico entendido como Kairós que se abre con Jesús.

Para comprender el reino de Dios en los escritos neotestamentarios, hay que entender ante todo las promesas hechas en el Antiguo Testamento y las esperanzas que ellas generan en el pueblo. También hay que “partir de la concepción común a la Biblia de que el hombre no posee sin más por sí mismo paz, justicia, libertad y vida”¹⁸⁶. A lo largo de la historia del pueblo de la elección notamos que la existencia de este pueblo estaba continuamente amenazada debido a la infidelidad, la injusticia y la opresión. En estas circunstancias, el hombre se encuentra incapacitado por sí mismo para librarse por su propia fuerza de las ataduras existenciales de lo socioeconómico, lo político, lo cultural y lo religioso. Ante estas situaciones humanas tan trágicas que limitan o impiden la plena realización del hombre, se ve la necesidad de un comienzo nuevo que únicamente Dios como señor de la vida y de la historia puede dar. Este comienzo nuevo que proviene de Dios es lo que se denomina reino de Dios, en el sentido de que “se trata de ser-de-Dios y de ser señor, que significa al mismo tiempo el carácter humano del ser del hombre y la salvación del mundo, porque representa liberación de los poderes del mal, enemigos de la creación y representa también reconciliación en la lucha de perdición de la realidad”¹⁸⁷.

La fe y la esperanza en las promesas, así como la liberación y la salvación, conceden al reino de Dios carácter escatológico y soteriológico porque solamente Dios como señor de todos los pueblos (Jr. 10, 7) puede salvar a los hombres de su situación histórica de injusticia y de miseria, tal como lo encontramos en la tradición exódica. Estos factores otorgan al reino anunciado por Jesús una dimensión transcendental y una significación histórica en virtud de la cual este reino da sentido a la historia misma. En esta historia Dios se da a conocer situacionalmente y categorialmente. El ‘Dios es’ se traduce por Dios ‘reina’, ‘actúa’ y “el reinado de Dios le compete a la realidad de Dios mismo”¹⁸⁸. Esta actuación de Dios en Jesús es la renovación total de la realidad humana y del cosmos que aboga por la solidaridad y la confraternización de la humanidad.

Lo anterior deja entrever que en el tiempo en el cual vivió Jesús de Nazaret, se dio inicio al tiempo escatológico en que Dios ha intervenido en la historia humana de una manera significativa en la persona del profeta de Nazaret. En los escritos neotestamentarios y en la tradición cristiana, Jesús es el paradigma y la clave de comprensión del reino de Dios. Para ello, no se puede entender a Jesús sin el reino de Dios, y vice-versa.

¹⁸⁶ KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. p. 88.

¹⁸⁷ Ibid. p. 88 – 89.

¹⁸⁸ SOBRINO, Jon. Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. 2ª ed. México, Ediciones crt, 1977, p. 34.

4.3. MENSAJE Y ACTIVIDAD DE JESÚS COMO CONCRECIÓN DEL REINO DE DIOS

En el Nuevo Testamento la llegada del Reino es un tema de capital importancia: “Haced penitencia porque el reino de los cielos está próximo”, dice el Bautista. Las palabras de Jesús al pueblo no hacen sino repetir este mensaje; en su enseñanza, la llegada del reino, sus aspectos, su preciso significado y el camino por el que se alcanza son fundamentales. Se podría decir que los discursos y acciones de Jesús se refieren al ‘evangelio del reino’, el mensaje central y el motivo fundamental de la venida de Jesús es el anuncio de la llegada del reino de Dios, como bien lo expresa Walter Kasper: el “centro y marco de la predicación y actividad de Jesús fue el reino de Dios que se había acercado... el reino de Dios constituía el asunto de Jesús”¹⁸⁹.

Pero entre los judíos varias eran las concepciones del Reino de Dios. Los fariseos pensaban que se trataba del perfecto cumplimiento de la Torah; los zelotes lo entendían como una teocracia política que intentaban imponer por la fuerza de las armas; los apocalípticos esperaban la llegada del nuevo eón, del nuevo cielo y de la nueva tierra. Lo claro aquí es que el reino de Dios era la personificación de la esperanza en la realización del ideal de un soberano justo jamás habido sobre la tierra, que se interesara por los pobres, los débiles y los marginados.

La llegada del reino presupone la justicia para que haya una sociedad equilibradamente justa donde se realice el *shaloom escatológico*, donde se viva en armonía, donde reine la libertad y la vida. El reino de Dios es un reino de paz y justicia que se va construyendo desde la fe y la esperanza. El reino predicado y vivido por el profeta de Nazaret implica la instauración de una sociedad justa basada en el respeto de la dignidad humana. El reino está destinado a todos, porque a todos se busca levantar, dignificar, servir y salvar. La historia de la salvación nos enseña que la construcción del reino de Dios está mediada por la consecución de la justicia, la paz y la libertad. Esa es la dialéctica divino-humana de un Dios que se hace revolucionario en el corazón humano y en la sociedad, de un Dios que permite al ser humano unirse a su empresa salvífica. De esta

¹⁸⁹ KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. p. 86.

manera, se debe entender el mensaje, la actividad y la vida de Jesús referidos al reino de Dios y su llegada al mundo.

Una ojeada atenta a la misión de Jesús deja entrever que su mensaje se ubica en un contexto histórico en el cual el pueblo judío sufría mucho y tenía una fuerte esperanza en la llegada del reino. Israel había sido reducido a nada. Su única esperanza era la llegada del reino de los cielos junto con un Messíah, un reino que significara un mundo nuevo y una realidad nueva. Se puede decir que este reino es Dios mismo, porque “se trata del ser Dios de Dios y de su ser de Señor, que significa al mismo tiempo la hominidad del hombre y la salvación del mundo, porque representa liberación de los poderes del mal, enemigos de la creación y representa también reconciliación en la lucha de perdición de la realidad”¹⁹⁰.

Los discípulos ven en Jesús la personificación del Messíah y del reino de Dios que trae consigo la justicia y la paz entre los pueblos, y hace posible la liberación. Jesús se vuelve esperanza de justicia, de libertad, de paz y de vida. Por eso le preguntaban: “¿Eres-tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?” (Mt 11, 3.).

En Jesús el reino de Dios significa no sólo la meta a la que se debe tender, o el lugar al que se ha de llegar; aunque esos pensamientos no puedan ser excluidos (Mateo, 5,3; 11,2), significa también un estado de ánimo (Lc. 17, 20-21), una fuerza que penetra la mente del discípulo (Lc. 9, 55). A veces el reino de Dios significa el dominio de la gracia en los corazones de los hombres (Mc. 4, 26 ss.; Mt. 21, 43); a él se opone el diablo, pero a pesar de esto se desarrolla en el mundo (Mt. 4, 8; 12, 25-26). Otras veces, el reino denota la meta a la cual los hombres deben tender (Mt. 3, 3). En la segunda petición del Padre Nuestro, ‘Venga tu reino’, Jesús enseña a sus discípulos a pedir la gracia, la gloria y el reino de Dios. Este reino predicado por Jesús “no es una mera prolongación de las posibilidades del hombre, sino que irrumpe como gracia... tampoco es una mera transformación de la interioridad del hombre, sino una reestructuración de

¹⁹⁰ KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. p. 88.

las relaciones visibles y tangibles entre los hombres, es una auténtica liberación del hombre en todos sus niveles”¹⁹¹.

El mensaje de Jesús permite ver claramente que toda su existencia estuvo al servicio del reino de Dios. Como advierte Jon Sobrino: “el dato histórico mejor asegurado sobre la vida de Jesús es que el concepto dominante en su predicación, la realidad que daba sentido a toda su actividad es el ‘reino de Dios’”¹⁹². Esta actividad de Jesús aparece coronada de justicia, de misericordia y de amor de Dios para con los pecadores y los pobres. Es una misión inclusiva. En ese contexto se entiende mejor el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios que se personifica en él porque se presenta como el maestro del sábado y modificador de las disposiciones legales mosaicas. De hecho, la presencia, el mensaje y la actuación de Jesús provocaron un giro, una transformación y una reestructuración sociopolítica, cultural y religiosa.

Para una mejor comprensión de la llegada del reino de Dios en Jesús, los milagros son de veras elocuentes como expresión misma del reino porque ellos pertenecen a este contexto. “También ellos expresan que la llegada del reino de Dios en Jesús significa la salvación del hombre en cuerpo y alma, y que esta salvación se ofrece incondicionalmente a todos y cada uno con tal de que se conviertan y crean”¹⁹³. También ellos muestran que el reino de Dios ya está presente en la tierra, como lo advierte *Lumen Gentium*: “los milagros... prueban que el reino de Jesús ya vino en la tierra: ‘si expulsó los demonios por el poder de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado en vosotros’ (Lc. 11, 20; Mt 12, 28)”¹⁹⁴.

4.4. Jesús, paradigma y concreción del reino de Dios

Con dichos y hechos, Jesús quiso mostrar el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento; que el Messías esperado había llegado y que el reino anhelado ya estaba

¹⁹¹ SOBRINO. Cristología desde América Latina. pp. 33 – 34.

¹⁹² Ibid. p. 31.

¹⁹³ KASPER. Jesús, el Cristo. p. 80; CUERVO. Cristología y Moral, pp. 89-92; AGUIRRE. “Reino de Dios y compromiso ético”. p. 71

¹⁹⁴ CONCILIO VATICANO II. Lumen Gentium. Nº 5.

aconteciendo en medio del pueblo. Primero, porque llama a Dios *Abba*-Padre suyo¹⁹⁵ y lo hace Padre de todos, un padre cercano. Por Jesús todos los seres humanos son hermanos e hijos en el Hijo y herederos del reino. Segundo, con él llegó la hora de que habló la promesa de los profetas: “los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos se limpian y los sordos oyen; los muertos resucitan y se predica a los pobres la buena nueva” (Mt 11, 5; Is. 35). Mediante palabras y acciones, Jesús hace percibir a sus contemporáneos la actualidad del Reino, este reino que convoca a la fraternidad, la misericordia, la compasión, el perdón y la dignidad, en una sola palabra, la justicia.

En su mensaje y actuación, Jesús ofrece la salvación total. Su misma presencia es salvación (Lc. 9, 29; 11, 3; 6, 20 – 26). Estamos ante una salvación que se hace concreta en el perdón, la justicia y el amor. Porque donde hay perdón es necesario que haya justicia, y donde hay justicia debe haber amor. Pero el amor no sustituye a la justicia, aunque sea el grado máximo de su cumplimiento porque “el amor es el alma de la justicia”¹⁹⁶. El amor constituye la respuesta a la pregunta por un mundo justo y humano; representa también la solución del enigma de la historia. “El amor es la salvación del hombre y del mundo”¹⁹⁷. En suma, Jesús vino a liberar al hombre de todas las esclavitudes y a implantar la justicia:

“El compromiso de Jesús por la justicia no había sido teórico. Su vida fue testimonio de ese compromiso: su enfrentamiento con la ley revela una nueva justicia que rompe con el legalismo cuyo centro no es ya la ley y la imagen alienante del hombre en ella implicada, sino el mismo Jesús y el reino que proclama, donde hay distinción, pero no separación entre amor a Dios y justicia con los hombres”¹⁹⁸.

En Jesús se realiza y está presente la justicia de Dios, se abren todas las perspectivas humanas sobre la relacionalidad del hombre con Dios y con los demás. Jesús constituye un paradigma en la relacionalidad de la humanidad con Dios en su modo de relacionarse

¹⁹⁵ CUERVO. *Cristología y Moral*. pp. 85-95.

¹⁹⁶ KASPER. *Jesús, el Cristo*. p. 107.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 107.

¹⁹⁸ CUERVO, Rafael Gutiérrez, sj. *Cristo hombre perfecto: el seguimiento de Cristo como compromiso con la justicia en las obras de José Ignacio González Faus*, Sj. Roma 1992, p. 41.

con la gente que padece la injusticia y el olvido social. No es un puro sentimentalismo que él tiene con ella, sino más bien una actitud de solidaridad, porque “su justicia viene de un Dios cuya alianza no se hace en virtud de méritos o condición social sino por obra de su amor”¹⁹⁹. Jesús asume la conflictividad que supone predicar la paz como fruto de la igualdad en la diferencia y la justicia. Esto constituye uno de los factores fundamentales de su muerte y resurrección para dar inicio a una nueva realidad en una vivencia basada en la justicia, el perdón y la reconciliación entre todos los humanos y de ellos con Dios, a fin de instaurar un mundo diferente.

4.5. SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA PARA EL REINO DE DIOS

La reflexión antes esbozada nos permite plantear la pregunta sobre el tipo de sociedad que Dios quiere para que su acción beneficie a los seres humanos. Ya habíamos afirmado que Dios en su acontecer no nos revela un ideal social para su pueblo, pero muestra el tipo de relacionalidad que puede transformar la sociedad. Entonces, entender al ser humano desde Dios, nos capacita para idear un tipo de sociedad en la que se materialice el designo salvífico de Dios como fruto de su revelación a la humanidad²⁰⁰. La antropología escatológica permite entender al hombre desde el hombre mismo y desde Dios al mismo tiempo, en relación consigo mismo, con Dios y con el cosmos. Esta hermenéutica de la existencia humana entendida como la comprensión “de sí mismo tiene siempre una mediación en la sociedad, las cosas y en la historia”²⁰¹. Aquí la justicia sociopolítica se entiende no desde las normas y preceptos, sino desde la fidelidad a la alianza y desde la relacionalidad con el otro, con el fin de crear una sociedad justa e igualitaria en la diferencia. Moltmann asegura que “la relación del hombre con Dios y la relación social con los demás hombres se (entienden) como alianzas basadas en la libertad recíproca y no como simples relaciones de dominaciones”²⁰².

¹⁹⁹ Ibid. p 43.

²⁰⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II. Dei Verbum. nº 2.

²⁰¹ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 87.

²⁰² MOLTSMANN. Teología política. Ética política. p. 73.

La sociedad escatológica histórica se entiende como una sociedad alternativa querida por Dios desde la creación, recuperada por la tradición exódica, reiterada por los profetas y materializada por Jesús al predicar y vivir el reino de Dios y su justicia. Esta sociedad no es otro mundo posible fuera del nuestro, sino más bien una realidad en la cual se vive la justicia, la paz y el amor; la consideración del otro y la solidaridad, que posibilitan la humanización y divinización del hombre y de la religión; la socialización y la confraternización de la economía; el respeto entre las culturas, la preocupación por la ecología; la sacramentalización de la iglesia y de la religión. En este sentido, se hará patente el reino de Dios, por el que “no sólo (...) el hombre se orienta hacia él (Dios) verticalmente – la magnitud de filiación –, sino paralela y primigeniamente la solidaridad y la reconciliación humanas la dimensión de hermandad”²⁰³. Así se restablecerá la armonía y el orden creacional queridos por Dios, la dignidad y la igualdad en la diferencia de hijos de Dios, “dada la inseparabilidad de Dios y reino, filiación y hermandad (que) son magnitudes originarias, indisolubles e igualmente primigenias para expresar la relación del hombre con Dios y de Dios con el hombre”²⁰⁴. Esta afirmación deja percibir que en la sociedad escatológica histórica la justicia se entiende como dos polos o alternativas inseparables: la relacionalidad entre humanos con Dios y entre Dios con los humanos. Sin embargo, como advierte Von Rad, “la sola relacionalidad entre hombres muchas veces genera contradicciones y trastornos sumamente graves que rompen violentamente la vida, hasta en su mismo estado psíquico y somático; conduce a la destrucción de la unidad de la creación y de la humanidad”²⁰⁵. He ahí la importancia de la doble relacionalidad que ideamos para no caer en un humanismo social, porque los testimonios de la historia bíblica y extra bíblica del hombre son antropológicamente convenientes para toda sociedad humana porque “atacan la autodivinización del hombre en su nación o sus sueños sobre la humanidad”²⁰⁶.

La sociedad escatológica histórica no es un acontecimiento que se solapa a la evolución del cosmos y de la humanidad, sino más bien un conjunto de instituciones justas, donde

²⁰³ SOBRINO. Cristología desde América Latina. p. 34.

²⁰⁴ Ibid. p. 34.

²⁰⁵ VOD RAD. Teología de la Antiguo Testamento I, p. 294ss y Tomo II, p. 449ss.

²⁰⁶ MOLTSMANN. Teología política. Ética política. p. 87.

se reconoce y valora al otro, donde se experimenta el gozo, la reconciliación y la paz. Este propósito proviene de un proceso existencial, con la integración cósmica en la que Dios es Dios de todos y para todos. Esta sociedad es, en otros términos, el reino de Dios, la morada de Dios dentro de su pueblo (Cfr. Bar 3, 38). Ella resulta de un proceso de conversión, de transformación y de reestructuración existencial e integral de todo lo creado (cosmos, ser humano, las instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas), que fomenta la implementación de un mundo fraterno de los hijos de Dios. Para llegar a eso, el criterio es el discernimiento, el respeto de los principios de la justicia, los valores democráticos y la vivencia testimoniante del evangelio. ¡He aquí el reino de Dios histórico-cósmico!

La sociedad escatológica histórica entendida como reino de Dios es aquella que se identifica con aquellos sistemas equilibradamente más justos en los que los ciudadanos participan activamente en el debate de la *Res publica* y la toma de decisiones en los asuntos colectivos. Todo eso permite el reparto del poder, a fin de proporcionar un nuevo impulso social basado en principios humanos que permiten a las personas expresar sus ideas y opiniones, reflexionar y criticar con transparencia y responsabilidad. Todo lo anterior se hace efectivo si la justicia se fundamenta en el evangelio, la libertad, la igualdad y la diferencia. Esta concepción afecta significativa y positivamente a las instituciones más importantes de la sociedad.

Pero la concepción de la justicia fundamentada sobre los principios de la vida y de los valores democráticos de la libertad, la igualdad y la diferencia por sí sola no nos garantiza un mundo mejor, una sociedad alternativa, únicamente nos proporciona la oportunidad de participar en su construcción. Se necesita apelar al reino de los cielos y a su justicia, para que se consiga una mayor consideración de la existencia de las grandes instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas en beneficio del hombre, sobretudo del pobre y vulnerable. En la sociedad escatológica histórica, el reconocimiento y la consideración de estas instituciones y la inclusión de todos (afortunados y desafortunados) pone de manifiesto el concepto del hombre libre e igual en la diferencia, que se encuentra íntimamente ligado al hombre integral y, en particular, al hombre social. Moltmann nota que sólo un pueblo liberado puede ser un país de

hombres libres²⁰⁷. Aquí transluce “una escatología de la sociedad humana, libre (...), cimentada en Dios que viene”²⁰⁸. Son estos principios, valores y características que constituyen la gran complejidad social.

La función de la sociedad escatológica histórica es la de facilitar a sus miembros su realización como seres humanos mediante la consecución de sus aspiraciones y expectativas personales y colectivas. Eso es factible si ellos usan su libertad. Sí, es necesaria la libertad para conocer, para elegir y para actuar, naturalmente desde una actitud consciente y responsable. En eso, el fin social es el ser humano, su desarrollo, su realización y su bienestar integral. La razón de ser de la sociedad escatológica histórica radica en su capacidad para lograr el desarrollo, el bienestar existencial y la felicidad de sus miembros, que provienen de la satisfacción de las necesidades personales, sociales y espirituales.

El acercamiento a la teoría de la justicia de John Rawls para desarrollar una teología sobre el reino de Dios y su justicia nos ha hecho capaces de definir la sociedad escatológica histórica entendida como reino de Dios, centrada en el hombre y su dignidad desde el Dios de la vida, puesto que el ser humano es fin en sí mismo. Por ello, creen Moltmann y Bultmann que “el objeto de la teología es, en efecto, Dios; pero la teología habla de Dios en la medida en que habla del hombre tal como éste se encuentra ante aquél, es decir a partir de la fe”²⁰⁹. Así, desde el Dios de Jesucristo se entiende y se conquista el hombre a sí mismo, auto-comprendiéndose y conquistando a Dios en su propia existencia, pues llega a ser libre, hombre libre, retrato fiel de Dios²¹⁰. Todo eso permite que el hombre sea auténtico, por el hecho de que busca el “restablecimiento de la originalidad humana en el sentido de la creaturalidad, y la conquista de lo definitivo en el sentido de la escatología”²¹¹.

²⁰⁷ Ibid. p. 77.

²⁰⁸ Ibid. p. 80.

²⁰⁹ BULTMANN citado en: MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 75.

²¹⁰ MOLTSMANN. Teología política. Ética política. p. 87.

²¹¹ MOLTSMANN. Teología de la esperanza. p. 86.

4.6. CARACTERÍSTICAS DE LA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA HISTÓRICA: REINO DE DIOS

Ahora nos urge caracterizar la sociedad escatológica histórica que tiene como sustrato la contemplación de los principios de la justicia, de los valores democráticos, la vivencia y el testimonio del evangelio. Reconozcamos que ante el Dios de Jesucristo, “todos los hombres son iguales y libres en el núcleo de su común naturaleza humana (...); por eso es evidente la verdad de los derechos humanos, iguales y comunes”²¹². Nuestra sociedad escatológica histórica es muy compleja. Ella nos lleva a cuestionar lo incuestionable, a renunciar a solucionar todos los problemas de la humanidad y a limitarnos a proporcionar la conformidad de los seres humanos con el reino de Dios y su justicia.

El reino de Dios se destina fundamentalmente a los pequeños y a los pobres (Mt 5, 3-12), se destina, asimismo, a las mujeres, a los enfermos y los endemoniados; en suma, a los que no cuentan política, social y religiosamente; o mejor dicho, a los menos aventajados que viven al margen de la sociedad. El reino que les fue ofrecido por el profeta de Nazaret no es otro mundo, sino este mismo cambiado sustancialmente. En el sentido de que es un mundo diferente que trascienda todo lo anterior. Acá el cielo no es otra cosa que vivir la eternidad desde ahora, con base en la transformación de la realidad. Aquí subyace una escatología diferente de la tradicional, porque se entiende al ser humano como “hombre nuevo y su venidera comunidad supera a la ontología estoica del verdadero hombre porque no predica el sentimiento de indiferencia respecto a las diferencias y conflictos históricos, sino que los toma en serio con esperanza responsable”²¹³. Todo eso da entender que lo que congrega a los seres humanos no es el conjunto de las ideas innatas de la razón que están en ellos, sino más bien la fe, la esperanza y la utopía proclamada destinada a todos.

La originalidad de la sociedad escatológica histórica radica en el hecho de que es una sociedad abierta, evolutiva y plural, que pone de manifiesto “su vitalidad mostrando que puede soportar contradicciones sin desmoronarse por ello”²¹⁴. Además, la sociedad escatológica histórica es una sociedad dinámica y susceptible a cualquier cambio

²¹² MOLTSMANN. Teología política. Ética política. p. 79.

²¹³ Ibid. p. 80.

²¹⁴ Ibid. p. 85.

eventual para el bien de sus miembros. Su originalidad lleva a la pretensión radical de hacer desaparecer todo tipo de absolutez así como la totalidad de ideas, sistemas, principios y programas sociopolíticos, económicos, culturales y religiosos. Todo eso para promover solamente el reino de Dios y su justicia, realidades necesarias y absolutas.

Lo planteado anteriormente permite percibir que la sociedad escatológica histórica es una sociedad en vía de construcción permanente, es un proyecto de vida integral que combina la vida privada con la vida social, haciendo posible la “democratización de su convivencia política, social y cultural”²¹⁵ para que se humanicen los caminos de la convivencia sociopolítica. En eso, el reino de Dios y su justicia permiten al hombre vivir el cielo en la tierra en cuanto opta por el amor, la justicia, la reconciliación, el perdón, la paz, la solidaridad, la caridad, la esperanza, la fe, la libertad, la igualdad en la diferencia, la unidad en la diversidad y la pluralidad. Se trata de valores que abren el paso hacia la pugna por la fraternidad responsable.

4.7. COMPROMISO DEL CREYENTE CON EL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA PARA LA INSTAURACIÓN HISTÓRICA DE LA SOCIEDAD ESCATOLÓGICA

Los planteamientos anteriores nos han permitido afirmar que la sociedad escatológica histórica entendida como reino de Dios no baja del cielo, ni surge del océano, tampoco es otro mundo fuera del actual, sino más bien una ‘realidad que está ahí’. Por eso Jesús nos invita a buscarlo: “buscad primero el reino de Dios y su justicia” (Mt 6, 33). El reino de Dios como realidad, está ahí en el corazón de la humanidad, está ahí en el otro, está ahí en el mundo para ser llevado a las grandes instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas. El papel de la Iglesia y del creyente es el de seguir sus huellas a fin de hallarlo. La Iglesia no es reino de Dios; apenas ella tiene la tarea “de anunciar el reino de Cristo y Dios, de establecerlo en medios de todas las gentes”²¹⁶. El modo en el cual este reino se pone de manifiesto es mediante el compromiso creyente de la Iglesia y del cristiano, mediante la renuncia de la Iglesia misma a su afán de poder y a la acumulación de riquezas mundanas y materiales para fines puramente carnales; en

²¹⁵ Ibid. p. 86.

²¹⁶ CONCILIO VATICANO II. Lumen Gentium. n.º 5.

fin, a través de la renuncia a su identificación con el reino de Dios y la aceptación de estar a su servicio.

En la lucha por el reino, la Iglesia debe influir ayudando a las grandes instituciones sociopolíticas, económicas y religiosas. Acá la praxis de la fe no se limitará apenas a las peregrinaciones, las celebraciones eucarísticas, los ayunos y el asistencialismo social paternalista, sino que irá más allá; buscará poner en marcha un modelo de vida verdaderamente humano cristiano. Son muchos los sectores sociales que claman por la justicia, que piden que la fe presuponga el compromiso por el reino y su justicia. El creyente que quiera comprometerse con el reino de Dios y su justicia para responder a la invitación del Maestro tendrá que luchar por la unidad entre su fe y su vida diaria. Sin duda, la mayoría de los creyentes se asume como cristiana apenas en determinadas circunstancias, sobre todo en las del culto, las peregrinaciones, las devociones, la piedad y la religiosidad popular. Ante eso, Codina se muestra implacable, y confiesa que resulta escandaloso que este continente (americano), siendo netamente cristiano, albergue una minoría rica y poderosa, y una mayoría pobre y sin poder²¹⁷.

El cristiano comprometido con el reino y su justicia en pro de una sociedad escatológica histórica deberá denunciar vehementemente toda práctica religiosa estatal que busque legitimar y defender intereses de un determinado grupo, también a la religión alienante y alienada porque el mensaje de Jesús convoca a la universalidad, a la unidad, a la solidaridad, al perdón y al amor sin límite. Nadie ignora las asimetrías socioeconómicas presentes en nuestro país, se trata de asimetrías que no raras veces son fuente de la mala administración y de la discriminación. Algunas veces, al pobre se le veda el derecho a una educación digna; se le cierran, asimismo, las puertas para el servicio de salud. Pero la deficiencia educativa y sanitaria en el mundo de los pobres también se debe al hecho de que los mejores centros sanitarios y educativos se ubican en las grandes ciudades. Esto implica una imposición al pobre porque debe trasladarse al centro con todos los gastos que esto implica. Aquí la Iglesia tiene que clamar por el amplio acceso y por la universalidad de los servicios públicos. En todo eso, el servicio a la justicia desde el

²¹⁷ Cfr. CODINA, Víctor. Ser cristiano en América Latina. Quito: Edicay, 1993, p. 5.

reino de Dios se entiende como aquella “preferencia por los pobres, oprimidos y marginados como lugar de comprensión de ese servicio”²¹⁸.

En nuestro país, el clamor por la justicia para una sociedad escatológica histórica debe orientarse también hacia aquellas situaciones de desplazamiento forzoso, de hambre, de miseria y de falta de vivienda digna. Por lo demás, habría que suplicar por la justicia en aquellas situaciones de salarios bajísimos, de desempleo, de subempleo, de analfabetismo, de migración de indígenas y afrodescendientes, de esclavitud femenina y de abuso de poder. Parece no haber duda que hoy una gran mayoría, sobretodo, de campesinos y desplazados, sufre el flagelo del hambre y de la enfermedad. Estos pobres, predilectos del reino de los cielos (Mt 5, 3-12), deben ser objeto de atención y opción pastoral de la Iglesia, no para mantener su *statu quo*, sino por el contrario, para liberarlos, asegurarles la igualdad en la diferencia, la promoción, la protección y la defensa de sus derechos individuales y sociales. En esta perspectiva, creemos que el cristiano que quiera vivir el reino en la historia concreta tendrá que clamar por la justicia sociopolítica para construir una sociedad equilibradamente justa.

En el compromiso cristiano de la Iglesia, el mensaje esperanzador y liberador debería seguir la propuesta de Jesús sobre la fraternidad universal. Desde sus comienzos, el cristianismo promovió y sigue promoviendo, defendió y sigue defendiendo la libertad y la igualdad entre los hombres. Pablo asumió eso como una de las notas proféticas del cristianismo. Entendemos que no se puede justificar ni tolerar actitudes de menosprecio o marginación fundada en la raza, el color, la cultura o la lengua. Como cristianos, estamos llamados a edificar una sociedad escatológica histórica donde quepan todos, y todos valgan. Sí, nos urge como cristianos apostar, desde la solidaridad y la generosidad, por una sociedad donde la convivencia sea posible. Eso presupone la disposición para que se abandone el odio, la rabia, el rencor, el derecho a la venganza, entre otros. Pues, entendemos que como cristianos, estamos llamados al perdón y a la reconciliación, al trabajo por la libertad, la igualdad en la diferencia, la unidad en la diversidad, la justicia y la solidaridad, el rechazo y la denuncia de realidades injustas con base en un cambio de mentalidad y de estructuras. Tengamos en cuenta que con su

²¹⁸ CUERVO. Cristo hombre perfecto... p. 44.

vida y muerte, Jesús mostró que la construcción del reino debe partir de la reivindicación de la dignidad y la libertad humanas, para permitir afirmar al otro y fomentar una sociedad fraterna e incluyente.

El Magisterio de Iglesia llama la atención sobre el compromiso por la justicia, la paz y el amor entre los pueblos, orientado a la edificación del reino. *Gaudium et Spes* nota que “para construir la paz es preciso que desaparezcan primero todas las causas de discordia entre los hombres, que son las que engendran las guerras; entre estas causas deben desaparecer principalmente las injusticias (que) tienen su origen en las excesivas desigualdades económicas”²¹⁹. Por eso, la Iglesia tiene que morir como su Maestro y con él resucitar, para que su vida sea un signo manifiesto de la presencia del reino y su justicia. “La misión de la Iglesia será la de vivir hasta sus últimas consecuencias la justicia que ha recibido de Dios para poder testimoniarla al mundo y, por medio de este testimonio, contribuir a que el mundo avance por los caminos de la justicia... en las relaciones de los unos para con los otros”²²⁰. Estos caminos son: una mirada nueva sobre el otro, la participación, el diálogo, el perdón y la solidaridad o comunión de bienes²²¹. Para ello la Iglesia tiene que asumir la conflictividad de los pobres y estar con ellos, para predicar y testimoniar la justicia, la paz y el amor, la libertad, la igualdad en la diferencia, la unidad en la diversidad, la pluralidad y el reconocimiento del otro. Para la Iglesia, Jesús constituye un paradigma para la pugna por el reino y la práctica de la justicia en favor de una sociedad escatológica histórica. La promesa y el testimonio histórico de Jesús como revelación de Dios “fundamentan para el cristiano el compromiso radical por la justicia y ponen de manifiesto que éste no se deriva de algunos ejemplos de la vida de Jesús, sino que abarcan el significado de toda su vida. Por esto radical quiere decir que es imposible vivir en amistad con Dios sin luchar por la justicia y la dignidad humana”²²².

La justicia, tal como se desprende de lo que acabamos de referirnos, se entiende desde el seguimiento al Jesús histórico según el espíritu de Dios Padre, y consiste en la lucha

²¹⁹ CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Nº 85.

²²⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. p.14.

²²¹ JUAN PABLO II. *Novo Millennio Ineunte*. Nº 43; Cfr. Mensaje de su santidad el Papa Juan Pablo II Para el cuaresma de 2001. Nº 4; CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. pp.14 – 17.

²²² CUERVO. *Cristo hombre perfecto...* p. 43.

por una sociedad escatológica histórica, donde se busque ante todo, el reino y su justicia. Hoy, más allá de Israel y de la Iglesia, lo que entendemos por reino de Dios es vivir una política igualitaria en una sociedad justa, como camino alternativo de libertad y felicidad para todos.

CONCLUSIONES

Llegamos al final de este proceso reflexivo que se dedicó a confrontación teórica de la justicia sociopolítica desde la perspectiva del reino de Dios, como camino para idear una sociedad escatológica histórica mediante el método analítico-hermenéutico basado en la técnica investigativa documental. En otros términos, diríamos que con este ejercicio intelectual se quiso desarrollar y elaborar una teología sobre el reino de Dios y su justicia, en diálogo con una teoría contemporánea básica, algo que nos proporcionó elementos necesarios para idear y definir con conceptos modernos de la filosofía y la teología política, una sociedad escatológica histórica en donde Dios reine en la historia concreta de la humanidad, de manera patente y significativa. Lo que prevalece en esta sociedad es el ser humano escatológico, su libertad y su dignidad. Aquí se habla del Dios de la vida, que es fuente, fundamento y objeto último de nuestro existir. Cuando hablamos de Él, hablamos del ser humano en cuanto está en proceso de autocomprensión. Esto lleva al hombre a ser auténtico y a su mismidad, si él existe viviendo la justicia querida por el Dios de Jesucristo. Este Dios sigue siendo fundamento de toda la existencia humana y de sus grandes instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas, lo cual permite estar al servicio del reino de Dios, fomentando una sociedad equilibradamente justa.

Para llegar a este estado de cosas le fue preciso y necesario al ser humano replantear no solamente su estado existencial de creaturidad y de filiación, sino también su relación consigo mismo, con el otro, con el cosmos y con Dios. Este replanteamiento tuvo que tener como substrato los criterios del reino y su justicia. Por esta razón, nos hemos acercado al término justicia desde diferentes dimensiones, con el afán de evidenciar los principios fundamentales que nos han permitido aterrizar la justicia sociopolítica con patrones de la época. Aquí se hace efectivo el combate de la injusticia, del olvido social, de la marginación, de la esclavitud, de la deshumanización y de los falsos cultos; se hace efectivo el cultivo de las libertades personales y colectivas, de la igualdad, la diferencia, la unidad en la diversidad y la pluralidad, de la democracia política equilibradamente justa y la construcción de un ser humano digno de la filiación divina.

El tema de la justicia no es originario del mundo bíblico. Ya antes de la irrupción histórica de Israel, los dioses y los pueblos antiguos se preocupaban por la práctica de la justicia en todos los ámbitos de la existencia. Se notaba aquí la preocupación por lo social, por los pobres, los huérfanos, las viudas y los extranjeros, la beneficencia y la conciencia social, y la sensibilidad humana en la vivencia de la justicia por parte de todos (dioses, reyes, gobernantes, administradores, súbditos y gobernados). La justicia consistía en ser justo, honesto, virtuoso, socialmente responsable y defensor de la causa de los pobres. Aquí la importancia y la practicidad de la justicia se veían en la actitud relacional de los humanos y éstos con los dioses. Lo que prevalecía en el mundo de los faraones y de los sumerios más que el culto y las construcciones de templos a los dioses, era el compromiso personal y comunitario con la justicia social.

Dentro de este marco de justicia y de vivencia socio-religiosa nos encontramos con la justicia en la tradición bíblica desde la revelación de Yhwh y la creación del pueblo de la elección y de la liberación. Esta justicia se entendió desde los acontecimientos fundacionales de Israel que expresan la encarnación de lo divino en lo humano, a través de Abraham, padre en la fe y la esperanza; a través de la liberación y del paso en el mar rojo, de la ley y de los Profetas. En el Antiguo Testamento se experimentó la justicia desde lo jurídico, lo religioso y lo teológico, en la medida que la Alianza sinaítica posibilitaba la concepción de la justicia como aquella relación mutua, liberadora, amistosa e íntima de Yhwh con su pueblo. Aquí la justicia-Alianza se había convertido en la condición de posibilidad del actuar humano y divino.

De otro lado, la justicia veterotestamentaria se ha visto desde lo socio-religioso y teológico en el sentido que ella no es un conjunto de normas y preceptos sociales y culturales, sino más bien un nuevo orden social y religioso querido por Yhwh, que busca hacer que la gente se preocupe por los pobres, los huérfanos, las viudas y los extranjeros, llevando a un equilibrio adecuado en la administración de la justicia, del bienestar social de todos y de cada uno de los individuos. Así se acabara con los falsos cultos para fomentar la práctica sincera de la justicia exigida por Yhwh que defiende el derecho y la justicia en todas las esferas existenciales.

El Nuevo Testamento es, en parte, heredero del concepto de justicia veterotestamentario. Pero en él, la justicia alcanza su plenitud en la persona de Cristo. En el profeta de Nazaret la justicia aparece en nítida relación con el reino de Dios. Para Jesús, la justicia es la garantía expresada en los aspectos de relacionalidad que edifican y conservan la comunión con Dios y con los demás. El buscar primero el reino y su justicia consistía en pensar diferente y en realizar un nuevo orden, consistía en vivir la unidad en la diversidad, en la universalidad, la apertura y la acogida mutua. Por eso, desde la ley y el tempo, la justicia propuesta por el maestro de Nazaret trasciende los límites minimalistas de la concurrencia de ritos religiosos, deberes, derechos jurídico-religiosos, sociales, aun morales, haciendo de la justicia de Jesús un sacramento histórico de la justicia divina. En este sentido, la justicia que se entendió como relacionalidad y fidelidad a la voluntad del Padre se convirtió en una justicia recreativa que no apelaba a la venganza. En una sola palabra, en nombre de la justicia, la ley, el tempo y el viejo hombre, fueron sustituidos por un nuevo ser humano y una nueva humanidad.

Lo anterior nos llevó a replantear la visión tradicional del mundo y del ser humano, asumiéndolos desde una cosmovisión y antropología escatológicas, con el fin de secularizar tanto al mundo como al ser humano, permitiendo elevarlos a la condición divina. En eso, el hombre vive una doble relacionalidad, con Dios y con el prójimo. La sola relacionalidad entre hombres muchas veces genera contradicciones y trastornos sumamente graves que rompen violentamente con la vida en todas sus facetas y que conducen a la destrucción del orden humano y creacional.

La reflexión nos ha permitido llevar la esperanza cristiana a la mentalidad secular, y viceversa. Se entendió la escatología veterotestamentaria como un nuevo obrar creacional salvífico de Yhwh en la historia concreta de Israel, y la escatología de la nueva alianza como realización de las promesas divinas en Jesús, en la que el pasado y el futuro se hacen presente-eterno de Dios en la historia de la humanidad. En Jesús se creó todo un sistema que ha posibilitado revelar la novedad esencial del espíritu escatológico sobre la esperanza del pueblo de Dios y del destino universal del hombre.

La vivencia escatológica provocó en la Modernidad un creciente interés por las cuestiones existenciales relativas al hombre, a la historia, al cosmos y a Dios, al mismo tiempo que llevó a las ciencias positivas a ampliar el alcance de sus explicaciones, dando como resultado el reino de Dios en su gloria y el reino de los hombres en el mundo. Pero del otro lado, generó en la historia humana un progreso sinsentido que da siembra una angustia y crisis profunda, incluso del propio sentido y de Dios. La escatología dialéctica constituyó lo que ha sido la escatología de la alteridad del hombre, de Dios y de apertura a una transcendencia del ser humano hacia Dios, a fin de que se realice, desde ya, el verdadero reino de justicia, de paz y de esperanza, que permita construir una sociedad justa e igualitaria.

La elaboración de la teología sobre el reino de Dios y su justicia en el mundo de hoy nos ha obligado a utilizar mediciones socio-analíticas, razón por la cual hemos acudido a John Rawls en su teoría de justicia como equidad, algo que nos permitió aterrizar y responder significativamente a las realidades de injusticias sociopolíticas, económicas y culturales, y a los desafíos del momento. Así hemos podido replantear adecuadamente estos problemas en relación con lo justo y lo bueno. No menos importante, fue nuestro recurso al Magisterio eclesial en sus enseñanzas respecto a lo social. Esto permitió proponer un ideal social normativo diferente del tradicional, un ideal que permita estructurar una sociedad escatológica histórica basada en la vivencia testimoniante del evangelio y de los principios democráticos. Creemos que con eso se edificará una sociedad que priorice la justicia y la centralidad del ser humano vistos desde lo divino. Aquí la distribución de la riqueza y de los ingresos sociales se hace en favor de los desposeídos y desventajados, porque ellos fueron los predilectos del mensaje de Jesús. Fue bajo esta óptica que apostamos por criterios de afinidad y de convergencia de la filosofía política rawlsiana y de la teología política sobre el reino. Entendemos que el reino de Dios fue tema central y la máxima utopía-esperanza del pensamiento vetero y neotestamentario; en él se clama por un nuevo orden libre, justo, pacífico, incluyente e igualitario.

Después de relacionar la teología y el Magisterio con el liberalismo político de Rawls hemos reflexionado teológicamente sobre la justicia sociopolítica para plasmar una

sociedad escatológica histórica en la que el reino se haga realidad. Para eso, hemos articulado dialécticamente la escatología y el reino de Dios gracias al evento Jesús, en el que se evidenció la historización de la acción salvífica de Dios. Sí, en Jesús se ha ido materializando la revelación de sí mismo de Dios y la manifestación del auténtico sí mismo del ser humano.

En el reino predicado y vivido por Jesús se deja ver la dialéctica divino-humana de un Dios que se hace revolucionario en el corazón humano y en la sociedad, un Dios que ha permitido que el hombre se una a su empresa salvífica. Dicho reino se postula como una reestructuración de las relaciones visibles y tangibles entre los hombres, con una auténtica liberación integral.

Por su mensaje, acción y existencia, Jesús se ha convertido en el paradigma del compromiso con el reino y su justicia. Porque no se puede entender a Jesús sin el reino, y viceversa. Toda su vida fue un testimonio de compromiso, donde hay distinción pero no separación entre el amor a Dios y la práctica de la justicia. Mediante su mensaje, acción y su existencia, Jesús dio inicio a la sociedad escatológica histórica, instaurando históricamente el reino. Lo anterior deja percibir que la sociedad escatológica histórica se da en este mundo, cuando se vive la justicia, la paz y el amor; cuando se considera al otro y se lucha por la solidaridad que posibilita la dignificación de todo y de todos; cuando se da la socialización y la confraternización de la actividad económica, el respeto entre las culturas y la preocupación por la ecología; en fin, cuando el mundo asiste a la sacramentalización de la Iglesia y de la religión. De esta manera, se restablece la armonía y el orden creacional.

Por eso, la sociedad escatológica histórica es un proceso existencial de conversión que se nutre del criterio de discernimiento, del respeto de los principios de la justicia, de los valores democráticos y de la vivencia testimoniante del evangelio. Su función es la de proporcionar la realización de sus miembros mediante el cumplimiento de sus sueños y expectativas, tanto individuales como colectivas, dentro de un marco de libertad. Dicha sociedad se caracteriza por la centralidad de la persona humana, la defensa y la promoción de los pobres, se distingue por cuestionar lo incuestionable, por la apertura,

la evolución y la pluralidad que la hace capaz de soportar contradicciones sin desmoronarse. Ella niega toda pretensión de absolutismo, totalitarismo de ideas, sistemas, principios y programas sociopolíticos, económicos, culturales y religiosos, a fin de promover sólo el reino de Dios y su justicia. En ese sentido, el ser humano vive desde ya el cielo en la tierra en cuanto opta por los valores del reino y los refleja en las grandes instituciones socioeconómicas, políticas, culturales y religiosas. Eso es posible si la Iglesia y los cristianos viven, como Jesús lo hizo, un compromiso creyente con el reino y su justicia.

BIBLIOGRAFÍAS

-----, Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada. España: Desclée de Brouwer Bilbao, 1998.

AGUIRRE, Rafael. “Reino de Dios y compromiso ético”. En: VIDAL, Marciano. Conceptos fundamentales de ética teológica. Madrid: Trotta, 1992.

BONORA, A. “Justicia” En: ROSSANO, P. RAVASSI, G. GIRLANDA, A. Nuevo Diccionario de teología bíblica. Madrid: Paulinas, 1991.

BULTMANN, Rudolf. Glauben und Verstehen I, 1933.

-----, Jesucristo y mitología. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.

BRUMER, Christentum und Kultur. Zurich, 1979.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. www.vaticano.va

CLODOVIS Boff. ‘Epistemología y método de la teología de la liberación’. En ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1993.

CODINA, Víctor. Ser cristiano en América Latina. Quito: Edicay, 1993.

CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. 4ª Edición. Bogotá: Paulinas, 1987.

-----, *Dei Verbum*. 4ª Edición. Bogotá: Paulinas, 1987.

-----, *Lumen Gentium*. 4ª Edición. Bogotá: Paulinas, 1987.

CELAM, Vª CONFERENCIA GENERAL DEL ESPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE. Aparecida. Brasil: CELAM, 2007.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. Si quieres la Paz, trabaja por la justicia, Secretariado Nacional de Pastoral Social. Congreso Nacional de reconciliación. Bogotá, Mayo 23 al 25 de 2005.

CUERVO, Rafael Gutiérrez. *Cristología y moral. El seguimiento de Jesucristo como compromiso con la justicia*. Santafé de Bogotá: Facultad de Teología PUJ, 2004.

-----, *Cristo hombre perfecto: el seguimiento de Cristo como compromiso con la justicia en las obras de José Ignacio González Faus, S.J.* Roma 1992.

DESCAMPS, A. “Justicia” En LEON-DUFOUR, X. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1965.

DELLING, G. “Pleró”. En TWNT VI.

AA.VV. Universidad y Justicia. Colección fe y universidad, Seminario interdisciplinario Universidad y Justicia. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n° 2 (Agosto 1996).

GALBRAIT, John Kenneth. Pour une société meilleure. Paris : Seuil, 1997.

GONZALES FAUS, José Ignacio. Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa. 5ª ed. Salamanca: Sígueme, 1980.

GRANADOS ROJAS, Juan Manuel y otros. Justicia Social. Teología – Economía. Santafé de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

HOMÈRE. L’Iliade et l’Odyssée. Paris : Gallimard, 1996.

IOANNES PAULUS PP II. Centisimum annus de Rerum Novarum. 01.05.1991. www.vaticano.va

JEREMÍAS JOACHIM. Teología del Nuevo Testamento, Vol. I. Salamanca: 3ª ed. Sígueme, 1977.

JUAN PABLO II. Exhortación apostólica. Reconciliatio et Paenitentia. Bogotá: Paulinas, 1989.

-----, Vertatis Splendor. 06.08.1993. www.vaticano.va

-----, Novo Millennio Ineunte. www.vaticano.va

-----, Discurso inaugural. Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Bogotá: CELAM, 1979.

JUAN XXIII. Carta encíclica Mater y Magistra. www.vaticano.va

KANT, Emmanuel. La Crítica de la Razón pura. España: Santillana E.G, 2006.

KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

LÉON-DUFOUR, Xavier. Vocabulario de teología bíblica. Barcelona: Herder, 1965.

LOHFINK, Norbert. “Biblia y opción por los pobres” En: Selecciones teología. Barcelona, N° 104 (Oct-Dic. 1987)

MARIO, Gutiérrez J. La esperanza de la vida. Introducción a la escatología cristiana. Santafé de Bogotá: Facultad de teología PUJ, 1998.

MARITAIN, Jacques. Droit de l’homme et droit naturel. Paris : Éditions de la maison française, 1997.

- MCKENZIE, JL. "Justicia" En: Diccionario Bíblico. Cittadella: Asís, 1975.
- METZ, Johann Baptist. La provocación del discurso sobre Dios. Madrid: Trotta, 1998.
- Mensaje de su santidad el Papa Juan Pablo II Para el cuaresma de 2001.
- MOLTMANN, Jürgen. Teología de la esperanza. Salamanca: Sígueme, 1969.
- , La venida de Dios. Escatología cristiana. Salamanca: Sígueme, 2004.
- , El futuro de la creación. Salamanca: Sígueme, 1979.
- , Esperanza y plenificación del futuro. Salamanca: Sígueme, 1971.
- , "La teología ante el proyecto escatológico de la modernidad" En: Colecciones de teología. 1997
- , Teología política. Ética política. Salamanca: Sígueme, 1987.
- NORATTO G, José Alfredo. "La justicia occidental es cristiana, pero ¿se inspira del Evangelio?" En: Theologica Xaveriana. Santafé de Bogotá. N° 141 (Ene-Mar 2002).
- ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. Declaración Universal de Derechos Humanos. 1948.
- PANIMOLLE, S. A. "Reino de Dios". En: ROSSANO, Pietro (dir). Nuevo diccionario de teología bíblica. Madrid: Paulinas, 1990.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2005.
- PUENTE, Gonzalo Ojea. Ideología e Historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 1991.
- RAWLS, John. Théorie de la justice, Paris: Seuil, 1987.
- , Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , Liberalismo político. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Justice et Démocratie. Paris: Seuil, 1993.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. La pascua de la creación. Escatología. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1996.
- TREVIJANO, Echevarría R.M. "La escatología del evangelio de san Mateo" En: Burgense. N° 9 (1968).

SAONER, Alberto, “La justicia” En: Filosofía política I. ideas políticas y movimientos sociales. Trotta. Edición de Fernando Quesada, 1997.

SCHNACKENBURG. “Eschatologie in Neuem Testamente”. En: LTHK. N° 3 (1089), 1959.

SEN, Amartya. Desarrollo y libertad. Bogotá: Planeta, 2000.

SICRE, José Luis. Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

SOBRINO, Jon. Cristología desde America Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico. 2ª ed. México: Ediciones crt, 1977.

SPINETOLI, O. “La justicia en la Biblia” En: Biblia y Oriente. 13, 1971.

VON RAD, Gerard. Teología de la Antiguo Testamento I. Salamanca: Sígueme, 1993.

-----, Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca: Sígueme, 1972.

WEBER, Max. Ensayo sobre la sociología de la religión. Vol III. Madrid: Editorial Taurus, 1988.